MARIUS DUMITRESCU

ALCHIMIA
DEVENIRII UMANE

396.314

TIPO MOLDOVA

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
II 396. 314

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MARIUS DUMITRESCU

•

ALCHIMIA DEVENIRII UMANE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta reproducere după emblema XXI din Atalanta Fugiens (Michael Maier)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
DUMITRESCU, MARIUS
Alchimia devenirii umane / Marius Dumitrescu. - Iaşi : Tipo Moldova, 2007
Bibliogr.
ISBN 978-973-8900-71-4

14

ISBN 978-973-8900-71-4

© Tipografia Moldova

Editura Tipo Moldova este acreditată de Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice din Învăţământul Superior (C.N.C.S.I.S.)

Iaşi, 2007

Tipărit la ***Tipografia Moldova***,
Bulevardul Carol I Nr. 3-5, Iaşi
Telefon/Fax: 0232206549
E-mail:office@tipomoldova.ro

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MARIUS DUMITRESCU

504454

•

ALCHIMIA
DEVENIRII UMANE

ALE

435857
B.C.U. IASI

TIPO MOLDOVA

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

30 OCT 2008

Cuprins

Praeparatio: intimitatea unui laborator alchimic 7
1. Fantasmă şi hermetism - cazul Giordano Bruno 21
2. Descartes - filosof al luminii 69
3. Ideea kantiană a perfectibilităţii umane 81
4. Hegel – magistrul alchimiei spiritului 109
5. Naşterea unei noi discipline 141
6. Un avatar al antropologiei filosofice 171
7. O enigmă a naturii umane 189
8. Dincolo de dualisme 215
9. Despre uciderea intraspecifică 233
10. Perspective antropologice ale puterii 247
11. Sexualitatea între natură şi cultură 277
12. Stări modificate ale conştiinţei 291
13. Cultura între soteriologie şi damnare 307
14. Transmutaţia puterilor în revelaţiile lumii postmoderne 317
Anexă: Roata memoriei 353

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Praeparatio: intimitatea unui laborator alchimic

Alchimia îşi regăseşte originea etimologică în cuvântul arab *el-kimyâ*, ce ne trimite cu gândul la pământul negru al Egiptului (*Khem = pământ negru*).[1] Originile ei orientale au făcut să fie suspectată şi trimisă înspre registrul ştiinţelor blestemate, neacceptate de teologi, alchimiştii fiind de multe ori împinşi la periferia societăţii. Dezvoltarea acestui tip de cunoaştere s-a împletit încă de la început cu un sistem obscur, metaforic şi codat de transmitere. Alchimistul era de regulă un nonconformist, un marginal, un proscris, un om care nu prea putea să stea mult timp într-un loc, aşa cum a fost Paracelsus, sau dacă totuşi îndrăznea să apeleze la metodele ei, trebuia să fie extrem de prudent, precum Newton - care practica alchimia în ascuns.

[1] Serge Hutin, *Alchimia*, Editura de Vest, Timişoara, 1992, pp. 7 - 8

BCU IAŞI - BIBLIOTECA UNIVERSITY LIBRARY

În chip obişnuit, în dicţionare, în enciclopedii, prin termenul de *alchimie* se înţelege chimia pre-ştiinţifică. În esenţă, dacă ar fi să oferim o definiţie succintă a alchimiei, ea este o pre-ştiinţă tainică a transmutaţiilor, scopul ei principal fiind înnobilarea naturilor decăzute.

Alchimia nu este o artă a combinărilor, ci, în primul rând, una a creşterii, a dezvoltării, fiind mai apropiată de botanică sau agricultură. Alchimistul tratează chiar şi metalele ca pe nişte plante, pe care trebuie să le crească ameliorându-le calităţile, folosind datele obţinute din studiul plin de răbdare al naturii. Însă adevăratul scop al alchimiei, cel rezervat iniţierii supreme, era transformarea omului, trecerea lui, de la condiţia unei naturi de „plumb", plină de vulgaritate şi legată de tot ceea ce este sensibil, la condiţia unei naturi de „aur" orientată spre spirit. La această condiţie superioară se ajunge graţie unei pioase asceze, ce are menirea de a purifica fiinţa umană de influenţele naturilor inferioare. Există, prin urmare, alchimia minerală, cea vegetală, cea socială şi multe altele, dar adevărata alchimie este cea spirituală, căci ea reprezintă modelul, *cheia şi raţiunea celorlalte.*[1]

Carl Gustav Jung este printre cei care au intuit potenţialul enorm pe care îl posedă alchimia pentru gândirea filosofică.

---

[1] ibidem p.110

În lucrarea *Psihologie şi alchimie*, el nota: *axioma centrală a alchimiei ... (este) enunţul Mariei Prophetissa – „unul devine doi, doi devine trei şi din trei apare unul ca al patrulea"... . Semnificaţia psihologică a alchimiei a scăpat până acum cercetării ştiinţifice. Ştiinţa s-a ocupat până de curând doar de aspectul istorico–chimic al alchimiei şi numai în mică măsură de latura filosofică şi istorico–religioasă a acesteia. Însemnătatea alchimiei pentru istoria dezvoltării chimiei este de la sine înţeleasă. Însă semnificaţia ei istorico-spirituală este încă atât de necunoscută, încât pare aproape imposibil a descrie în puţine cuvinte în ce constă ea ... Alchimia se formează ca un subcurent faţă de creştinismul care domină la suprafaţă. Ea se comportă precum un vis faţă de conştiinţă şi, aşa cum acesta compensează conflictele conştiinţei, tot astfel alchimia încearcă să umple golurile lăsate de încordarea conflictelor în creştinism. Acest lucru este exprimat cel mai pregnant în acea axiomă care străbate ca un laitmotiv întreaga viaţă a alchimiei ce se întinde peste 1700 de ani, şi anume acel enunţ din Maria Prophetissa citat mai sus. Printre numerele impare ale dogmaticii creştine se infiltrează aici numerele pare care semnifică femininul, pământul, subteranul, chiar răul însuşi. Personificarea lor este serpens mercurii, balaurul care se autocrează şi se autodistruge şi care reprezintă prima materie (materia fundamentală)... Convertirea istorică, universală, a conştiinţei înspre partea masculină este compensată mai întâi prin aspectul feminin şi chtonic al inconştientului.*[1] ...

[1] Carl Gustav Jung, *Psihologie şi alchimie*, Editura Teora, Bucureşti

BCU "M. EMINESCU" IAŞI

Fig.1. Alchimia ca agricultură „celestă"

Ca întemeietor al teoriei moderne a inconştientului, Jung oferă *alchimiei* misiunea mistică a creării *supraomului*, pe care îl consideră echivalentul teluric al lui Isus. Dacă Mântuitorul este logosul, Dumnezeu care a luat chip uman, *alchimia spirituală* este chemată să producă omul cu chip divin. În plan istoric, în urma unor procese repetate de transmutare, se speră să se ajungă la omul cu o conştiinţă totalmente liberă şi responsabilă. Judecata de apoi, pe care o anunţă Christos, nu poate fi făcută unui om înrobit, dependent de gregaritatea materiei,

1996, p. 26

ci unuia care s-a eliberat singur şi are conştiinţa acestei eliberări.

Inconştientul nu se comportă pur şi simplu ca fiind opus conştiinţei, ci este un adversar şi un partener care o modifică mai mult sau mai puţin. Tipul fiului nu trezeşte ca imagine complementară din inconştientul „chtonic" imaginea fiicei, ci de asemenea a fiului. Acest fapt remarcabil are legătură cu încarnarea Dumnezeului pur spiritual în natura umană terestră, posibil producerea Sfântului Duh în uterul Beatei Virgo. Astfel superiorul, spiritualul, masculinul se înclină spre inferior, terestru, feminin şi astfel mama care precede lumea patriarhală, ieşindu-i în întâmpinare masculinului, creează cu ajutorul instrumentului spiritului uman (al filosofiei) un fiu, nu contrariul lui Christos, ci corespondentul chtonic al acestuia, nu un om – Dumnezeu, ci o fiinţă fabuloasă conformă cu esenţa mamei originare. Şi cum fiului superior îi revine sarcina de a mântui omul (microcosmosul), tot astfel fiul inferior are semnificaţia unui salvator macrocosmic (mântuitor al macrocosmosului).

Acesta este pe scurt desfăşurarea dramatică care se desfăşoară în subsolurile alchimiei. Este de prisos să amintim că cei doi fii nu s-au întâlnit niciodată, decât poate doar în mintea şi trăirea interioară a câtorva alchimişti deosebit de înzestraţi.[1]

Materia alchimiei spirituale este chiar omul. Marea Operă semnifică recuperarea lui Adam la

---

[1] ibidem, p. 27

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

condiția dinaintea căderii, prin reconstituirea în om a puterilor divine, căci *adevărata știință regală și sacerdotală este știința regenerării sau știința recontopirii omului prăbușit cu Dumnezeu.*[1] Prin procedeele alchimice, ființa umană poate deveni pură din punct de vedere moral și fizic și se eliberează de toate contingențele și accidentele experienței terestre. O dată aflat în posesia pietrei filosofale, omul ia cu adevărat *„trup ceresc", căci dispune de triplul apanaj al Cunoașterii, al Puterilor și al Nemuririi. El comunică cu Dumnezeu, se identifică cu El.*[2] Astfel, *piatra filosofală,* al cărei rol este de a regenera și înnobila, devine ținta realizării supremei transmutații, care vizează chiar ființa umană.

Aspectul practic al alchimiei este tocmai o împlinire a filosofiei hermetice. Ea este, înainte de toate, *o tehnică,* în sensul grecesc al termenului, o veritabilă artă, al cărei scop este *obținerea Pietrei filosofale,* substanță miraculoasă ce conferă posesorului nemurire și posibilitatea de a înnobila naturile decăzute ale lucrurilor. Această finalitate nu poate fi atinsă decât prin numeroase metamorfoze succesive ale sufletului practicianului până se obține *aurul spiritual,* respectiv un suflet perfect înnobilat. Atât de căutata *Piatră filosofală* nu este, de fapt, decât omul transformat prin puterea spiritului. Schimbarea metaforică a naturii inferioare a plumbului în aur nu se poate realiza decât prin înălțarea înspre Adevăr,

[1] Serge Hutin, *op. cit.*, p.105
[2] ibidem, p. 109

Bine şi Frumos. Este acelaşi fenomen care se petrece cu maestrul iconar, care, pictând icoana sfântă, se umple de har, ajungând să transmute condiţia celui ce pictează în cel care va fi pictat. Pictura exterioară va fi dublată de una interioară, în sufletul artistului. Icoana interioară se construieşte în acelaşi timp cu cea exterioară şi plasează sufletul artistului într-o dimensiune de sfinţenie, ce devine intangibilă omului obişnuit. Această glisare spre orizonturile interioare determină o melancolie şi o hipersensibilitate specifică artiştilor autentici. Şi în alchimie, ca, de altfel, în orice artă autentică, omul este însăşi materia primordială care trebuie transmutată.

Încă de la începuturi, alchimia nu a avut numai un caracter strict practic, ci a vizat, în primul rând, înnobilarea naturii spirituale a omului prin intermediul unei filosofii hermetice (inspirată de zeul Hermes). Încercând să refacă traseele filosofiei hermetice, Gilbert Durand identifica mai multe straturi. O primă etapă se pierde în tradiţia veche egipteano – grecească, ce a avut rolul să ne transmită tradiţia iniţiatului Hermes – Thot, scribul zeilor. Cel de al doilea hermetism este legat de perioada elenistică şi romană, mult mai bine cunoscut decât primul, datorită numeroaselor surse. Începând cu secolul VII, prin savanţii copţi din Egipt, învăţătura scrierilor hermetice a iradiat rapid în comunităţile mistice islamice. După cruciade a apărut un interes crescând în Europa pentru această ştiinţă considerată

a avea origine orientală. Prin vizionara Hildegarde de Bingen, prin doctorul Arnauld de Villeneuve, prin celebrul Raimundus Lullus sau prin maestrul *Artei regale*, Nicolas Flamel, hermetismul este regăsit în Apus pe tot parcursul Evului mediu.

Alchimia a înflăcărat spiritele Europei moderne, cu deosebire din Renaştere. Filosofii ce se rechemau din tradiția hermetică (Trithemius, Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Jakob Böhme) aparţineau mai ales spațiului geografic dintre Italia şi Germania. Aducerea la lumină a tradițiilor antice a deschis drumul inevitabil şi spre tot ceea ce era mai puțin ortodox şi care nu putea fi acceptat de modelul cultural oficial. Renaşterea magică a fost o epocă spectaculoasă prin înflorirea artelor, dar mai ales prin lărgirea orizonturilor cunoaşterii, determinând mari tensiuni în planul opțiunilor privind drumul de urmat în viață (*quod vitae sectabor iter*), finalizate prin apariția conflictului devastator dintre Reformă şi Contrareformă. Războiul de treizeci de ani este apogeul acestor conflicte ce au izbucnit mai pretutindeni în Europa. Alchimia a venit să surprindă cel mai bine esența acestor timpuri ale transmutărilor. Ea a impus un veritabil stil de viață.

Secolul al XVII-lea se remarcă şi prin acutizarea unui conflict mai vechi între filosofia lui Aristotel şi cea platoniciană. Cum constată şi Gilbert

Durand sau Alexandru Ciorănescu[1], este vorba de înlocuirea determinismului cauzal, elaborat de fizica lui Aristotel, printr-un principiu de participare la nişte entităţi - forţe, aşa cum sunt cunoscute în tradiţia neoplatonică.[2] Se înlocuieşte astfel o cauzalitate pe orizontală, fizică, între elemente de acelaşi fel, cu una pe verticală, în care lumea sensibilă îşi recheamă coerenţa şi ordinea de la un nivel de realitate superior, spiritual. Un nou model vine să asigure unitate şi coerenţă lumii, fiind fondat pe ceea ce Platon numea *participare* sau pe ceea ce tradiţia magică considera ca fiind *principiul similitudinii* sau *analogiei*, în care lucrurile de la un anumit nivel de realitate sunt analoage sau în similitudine cu cele de la un alt nivel de fiinţare. Această perspectivă găzduieşte ideea de transmutare, posibilitate de glisare de la o poziţie inferioară la una superioară, creând chiar speranţa depăşirii condiţiei fireşti a unui lucru.

Spiritul faustic ce a cuprins mulţimea ucenicilor vrăjitori, a exilaţilor şi lunaticilor de tot felul deveniţi alchimişti, a salvat Europa secolului XVII de maladia psihică, generatoare a numeroase vărsări de sânge, ce păreau să o cuprindă precum ciuma neagră. Alchimia a fost acea poartă de lumină ce a dat încredere celor ce iubeau viaţa şi adevărul, ea

---

[1] Alexandru Ciorănescu, *Barocul sau naşterea dramei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 399.

[2] Gilbert Durand, *Ştiinţa despre om şi tradiţia*, Editura Ideea Europeană, 2006, p. 158

a fost speranța ce a motivat elanurile de început ale modernilor. Deşi prin apariția raționalismului secolului al XVII-lea se părea că alchimia începe să dispară, sub auspiciile iluminismului secolului al XVIII-lea începe o nouă etapă a hermetismului, ce înfloreşte o dată cu romantismul, mai ales cu *Naturphilosophie* a lui Schelling. Următorul val îşi face simțită apariția în secolul XX, presimțit fiind de Soloviov şi Bulgakov, îndeosebi prin intermediul gândirii Rusiei ortodoxe.[1] În spațiul românesc, amintim de studiul cu tentă hermetică *Eonul dogmatic*, scris de Lucian Blaga, în care Alexandru Surdu vede o prefigurare a literaturii New Age[2].

Ideea omului integrat în cosmos, panteismul, perfectibilitatea, asimilarea unei concepții asupra istoriei care are un sens în direcția împlinirii umane, depăşirea dualismelor, înțelegerea realității în sensul ei fluid, viu, convingerea că lucrurile pot fi şi altfel decât sunt, credința în forța elanurilor creatoare, toate aceste repere spirituale se regăsesc în ceea ce se numeşte ideal alchimic al *Marii opere*. Gânditori, precum Bruno, Kepler, Descartes, Kant, Goethe, Hegel, Scheler, Freud sau Jung, Mircea Eliade sau Cioran, devin embleme ale acestui spirit alchimic de care au fost fascinați.

Am căutat să identificăm şi să operăm cu sensul mistic şi spiritual al alchimiei aşa cum ni se

---

[1] ibidem, pp. 149 - 150

[2] Alexandru Surdu, *Confluențe cultural-filosofice*, Paideia, Bucureşti, 2002, p. 164

pare că rezultă din creația filosofilor moderni. Utilizarea unor tehnici, procedee, metode, prin care omul se poate înțelege pe sine în consonanță cu principiile și legile universului conduc la un raport extrem de complex cu destinul pe care nu-l mai privesc cu resemnarea tragică a anticilor, ci cu o anumită viclenie a spiritului, nevinovată în vinovăția ei. Alchimia amestecă totul în marele creuzet, oferind astfel sens formulei folosite în antichitatea greacă de Anaxagoras: *unul în tot și totul în unul!* Alchimistul vrea să recupereze cioburile oglinzii inițiale, el vrea să refacă cunoașterea originară, acea reflectare pură și absolut cuprinzătoare cu care Divinitatea l-a înzestrat pe Adam, primul om. *Marea operă* înseamnă reunirea tuturor cioburilor laolaltă, înțelegerea *Unu*-lui prin multiplu. Teoria heliocentrică, descoperirea ADN-ului, atomul, genomul uman, celula stem sunt numai câteva din visele împlinite ale alchimiei practice. Dar *adevărata operă* este producerea aurului spiritual, al elanului viu, nealterat, transmis din generație în generație.

Convertirea omului către lumea spiritului, către orizontul deciziilor, este o constantă a gândirii filosofice din totdeauna, dincolo de particularitățile specifice fiecărei epoci. Am încercat, în capitolele lucrării, fără a forța interpretările, să arătăm că opera gânditorilor analizați poate fi înțeleasă și sub semnul ideii de alchimie spirituală. Constatăm, în chip surprinzător, că utilizarea acestei idei a fost realizată de o serie de gânditori moderni într-o manieră explicită (Giordano Bruno) sau implicită (Descartes,

Kant, Hegel ş.a.). Alchimia a reuşit să realizeze comunicarea dintre disciplinele spiritului prin intermediul unui limbaj comun – ce şi-a creat numeroase simboluri, alegorii şi mituri. Ştiinţa, filozofia, arta, religia - se vor susţine reciproc datorită unităţii simbolurilor. Impresionantă este în acest sens fascinaţia lui Hegel pentru legenda *Păsării Phoenix*, ce renaşte din propria-i cenuşă, preluată din fabulele alchimiştilor.

Analiza creaţiilor filosofice din perspectiva alchimiei, ale cărei idei majore şi-au găsit o împlinire în antropologia filosofică, permite, după opinia noastră, decriptarea unor orizonturi de interpretare care pun accentul pe continuitatea spiritului uman, în sensul unei istorii lungi. Spiritul alchimic îngăduie să vedem opera unor mari gânditori moderni, începând cu Bruno, Descartes şi continuând cu Kant, Hegel, Max Scheler, Cioran, într-o optică inedită, care depăşeşte sincopele, rupturile şi inadecvările dintre ele.

În încercarea noastră interpretativă, vom extrapola sensul termenului de *alchimie* şi al conţinutului său complex asupra înţelegerii substanţei şi valorii creaţiilor filosofice moderne, ceea ce îngăduie o înţelegere insolită, capabilă să surprindă bogăţia şi complexitatea lor imensă, în calitate de opere deschise.

Perspectiva alchimică, în sensul ei mistic şi spiritual, a prefigurat caracterul concret, unitar, al concepţiei despre om, ce va fi dezvoltat ulterior,

într-o modalitate bine argumentată şi susţinută de datele ştiinţelor, de către antropologia filosofică. Meritul epocal al antropologiei filosofice constă în virtuţile ei de a pune în evidenţă corelaţia dintre ştiinţă - filozofie - artă - religie.

Cercetarea operelor unor filosofi moderni şi contemporani din perspectiva antropologiei filosofice, ce ni se par a fi contaminate de spiritul alchimic, permite surprinderea interacţiunii dintre formele culturii şi mecanismele subtile de îmbogăţire reciprocă a lor. Vom opera, deci, cu un sens larg al termenului de *alchimie*, un sens pe care ni-l dezvăluie antropologia filosofică, pentru care omul şi întreaga sa lume se înfăţişează ca realităţi vii, concrete, sau, utilizând formula hegeliană, ca unităţi în diversitate, ca sinteze a multiplelor determinări.

Spiritul *alchimiei*, prin caratele lui integratoare, vizează reconstrucţia culturală a lumii contemporane, chemată să facă faţă unor provocări atât de imense încât pun sub semnul întrebării statutul ontic şi ontologic al fiinţei umane. Încă de la începuturile vieţii spirituale omeneşti, progresele în planul material au fost precedate de mari prefaceri la nivelul a ceea ce se poate numi *icoana omului despre sine şi concepţia pe care o are asupra cosmosului.*[1] Ştiinţa modernă, atât de optimistă la începuturile ei, s-a debarasat mult prea repede de dimensiunea ei umană, uitând semnificaţia profundă a maximei rablesiene conform căreia *ştiinţa fără conştiinţă echivalează cu ruina*

[1] Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Destin , Deva 1990, p. 52

sufletului. Secolul XX, şi mai ales XXI, au menirea de a redescoperi sensul umanist al activităţii creatoare, a cărei menire este reintegrarea omului în ordinea cosmică.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Fantasmă şi hermetism - cazul Giordano Bruno

În Evul Mediu, marile conglomerate umane ale antichităţii erau ruine, iar oraşele - cetate construite de bresle erau, în fapt, mici târguri. Renaşterea a făcut să apară aproape peste noapte oraşe - state înfloritoare, în plină expansiune, ce numărau zeci de mii de locuitori. Pe fondul acestor mutaţii, o nouă psihologie se profila la orizont. Omul se transforma, imaginarul devenea tot mai productiv. Ca forme ale unui imaginar care irupe în exterior, în viaţa cotidiană, înfloresc vrăjitoria, magia albă sau neagră, alchimia sau astrologia. Pentru a-l aşeza pe om în noul timp, magicienii căutau să reînvie modul în care anticii au rezolvat crizele fantastice. La rândul ei, Biserica a încercat, chiar de la început, să stăvilească şi să controleze această epidemie fantastică. Tortura, folosită ca „mijloc terapeutic", nu a avut rezultatul scontat în temperarea fantasmelor

BCU "MIHAIL KOGĂLNICEANU" LIBRARY

colective. Ocultismul era adeseori în contradicție cu substanța textului revelat, ceea ce a declanşat cenzura imaginarului renascentist, concretizată mai ales prin mişcările culturale ale Reformei şi Contrareformei. În secolele al XV-lea şi al XVI-lea, lipsa unei teorii clare asupra „dublului adevăr", care să impună o separare între autoritatea adevărului susținut pe textele vechi sau revelate şi aceea a adevărului fondat pe experiență, producea adeseori grave confuzii. Este suficient să ne referim la manualele *De Lamiis (Despre lamii*[1]*)* şi *De Phitonicus Mulieribus* (*Despre vrăjitoare*), publicate de *doctorul în legi* Ulric Molitor, în 1489, considerate cele mai importante cărți despre vrăjitorie. În aceste tratate, ca şi în altele din epocă, se opera cu principiul precedentului şi erau folosite pentru judecarea cazurilor de vrăjitorie. Exemplele, considerate extrem de credibile, din romanul fantastic al lui Apuleius, *Asinus Aureus* (*Măgarul de aur*), sau din literatura religioasă, erau citate în procese, fără a avea, de fapt, nici un fel de legătură cu realitatea.[2]

Pe baza acestor tratate, sute de femei au fost torturate şi arse pe rug pentru că ar fi transformat oameni în animale, că ar fi provocat grindină sau secetă, că ar fi născut copii din împreunarea cu diavolul etc., pornind de la ideea că în textele cu autoritate ale trecutului astfel de evenimente erau

[1] Monstru sau demon cu înfățişare de femeie în mitologia greacă
[2] Ulric Molitor, *Despre vrăjitoare şi prezicătoare*, Editura Tornada, Bucureşti, 1991

considerate că s-au petrecut aievea urma ca ele să fie „descoperite" şi în prezent. Ingredientul obligatoriu al unor astfel de declaraţii de autenticitate a faptelor era, însă, aproape întotdeauna, tortura.

Giordano Bruno

Giordano Bruno este produsul acestei lumi, în care imaginarul şi realul se îngemănau. Neoplatonismul, filosofia hermetică, alături de tradiţia scolastică, căutau un limbaj comun care să le asigure convieţuirea. Se redescopereau armoniile matematice ale lumii, ceea ce a făcut să apară o magie matematică fondată pe proporţia de aur, pe şirul lui Fibonacci, sau pe proporţiile create în domeniul muzicii prin quintă sau octavă. Omul, în calitate de

microcosm, condensa în el calitățile atât formale, cât şi materiale ale întregului Univers. În om se întâlneau toate proporțiile şi armoniile lumii, în el vibra întregul cosmos. Descoperirea omului echivala cu descoperirea lumii.

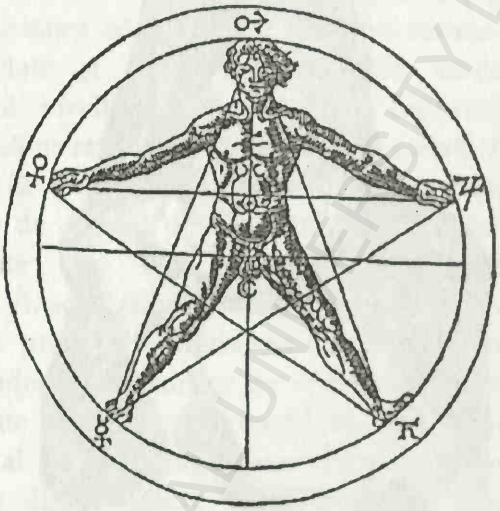


Fig. 2. Omul vitruvian (Heinrich Cornelius Agrippa, *De philosophia occulta*)

Esența umană, în calitate de conştiință a libertății, îşi dezvăluie una dintre expresiile clare în concepția lui Giordano Bruno cu privire la infinitatea lumii. Gânditorii de până la el, într-o măsură mai mare sau mai mică, chiar şi marele Platon, erau înconjurați de divinități ce acționau din exteriorul omului, subordonându-l unor instanțe superioare lui.

Lumea lui Bruno este însă una vie, în care omul comunică cu energiile subtile ale cosmosului.

Filosofia lui Bruno este de inspirație magică, găzduind o teorie a contradicției, a coincidenței opuselor, adaptată infinitului, în care nu există nici o autoritate fixă. Universul pulsează de viață, iar existențele finite nu sunt decât moduri de manifestare ale universului infinit. Raportat la unitatea absolută, nimic nu este stabil. Universul lui Platon este subordonat ideii de Bine; filosoful grec caută peste tot dimensiunea etică. Bruno, care este de altfel fascinat de Pitagora și Platon, caută însă altceva, și anume *viața*, care, de multe ori, în formele ei este gregară, umilitoare, obscenă. Din acest punct de vedere, piesele de teatru ale *academicianului Academiei de Niciunde*[1] sunt exemplare, excelând în metafore de tip angelic, dar și în cele mai abjecte și vulgare expresii. Abisuri și înălțimi, atracții și respingeri, ilaritate și tristețe într-o împletire permanentă: *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.*[2]

Primele scrieri ale lui Bruno sunt în limba latină și din ele răzbate preocuparea pentru lucrările de mnemotehnică ale lui Raimundus Lullus. Fascinat de imaginar, filosoful dorește să-l ia în stăpânire, să ordoneze câmpul atât de fluid al fantasmelor. Arta memoriei înseamnă să se găsească acele analogii, acele legături ascunse, magice, dintre fantasme,

---

[1] Giordano Bruno, *Lumânărarul*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000, p. 17

[2] idem

pentru ca ele să se fixeze mai bine în memorie. De aici nu este decât un pas până a considera că atracțiile din imaginația omului, în calitate de microcosmos, au un corespondent şi în macrocosmos, în lumea exterioară. Magia, ca şi vrăjitoria, înseamnă posesiune prin imagine şi are ca premisă principală faptul că operațiilor *fantasiei* îi corespund evenimentele din exterior. Cele două planuri, cel al imaginarului şi cel al realului, sunt considerate în raport analogic. Ştiința Renaşterii este prin excelență una fondată pe analogie.

Magia albă, în calitate de protoştiință, practicată de Marsilio Ficino, Heinrich Cornelius Agrippa, Paracelsus, Giovanni Batista Della Porta, este diferită față de știința modernă. Analogia, ca metodă de lucru, adeseori construită artificial, joacă rolul determinant, ceea ce face ca lumea să fie ierarhizată de sus în jos, de la astre spre lucrurile terestre. Se construiesc analogii între planete şi realități din lumea minerală, vegetală, animală şi umană. Pietrele prețioase (aurul), florile numite heliotrope (floarea - soarelui şi obligeana), precum şi orice lucru de culoare aurie (crisolitul, smirna, tămâia, chihlimbarul, balsamul, mierea, şofranul, scorțişoara) sunt asociate Soarelui. Multe animale sunt considerate a fi de asemenea solare: cocoşul, lebăda, leul, cărăbuşul şi crocodilul, dar şi oamenii cu părul blond, creț sau cei cu chelie. După principiul similitudinilor sunt alese mineralele, plantele şi animalele jupiteriene, venusiene, marțiale sau

saturniene. Magicianul trebuie să înțeleagă ordinea cosmică şi, acolo unde ea este perturbată, să intervină pentru a readuce echilibrul. O întreagă „ştiință", care pentru noi pare extrem de ciudată, era creată pentru a se descoperi analogiile dintre lumea sublunară şi cosmos.

Francesco de Sanctis surprinde modul în care Bruno reia opera lui Raimundus Lullus legată de arta memoriei, dar pe care o ataşează magiei albe. Memoria artificială bruniană devine una magică, în care lucrurile sunt corelate între ele prin analogii. Aceste eforturi s-au materializat în lucrarea *Explicatio triginta sigillorum* (*Explicația celor treizeci de sigilii*), cu o introducere intitulată: *Recens et completa ars reminiscendi* (*O nouă şi completă artă a memorizării*). Francesco de Sanctis avea să noteze că arta de a-şi aminti se transformă, în ochii minții speculative a lui Bruno, într-o adevărată artă de a gândi, într-o logică ce este în acelaşi timp o ontologie. Cartea nolanului, publicată la Paris în 1582, cu titlul *De umbris idearum* (*Despre umbrele ideilor*) deschide ciclul operelor mnemotehnice. *În mijlocul ciudățeniilor mnemotehnice apare dezvoltat aici conceptul următor şi care este fundamental: seriile lumii intelectuale corespund seriilor lumii naturale, deoarece unul şi acelaşi este principiul spiritului şi al naturii, una şi aceeaşi este gândirea şi existența. De aceea a gândi înseamnă a-şi figura înlăuntrul spiritului ceea ce natura reprezintă în afară, a copia în sine scrisul naturii. A gândi înseamnă a vedea, şi organul gândirii este ochiul interior, pe care neghiobii nu*

îl au. De aceea logica nu este o argumentare, ci o contemplare, o intuiție intelectuală, nu a ideilor, care sunt în Dumnezeu, substanță în afara cunoașterii, ci a umbrelor sau reflexelor ideilor în simțuri și în rațiune.[1]

Fig. 3: Sistem mnemotehnic ce folosea imaginile şi locurile din interiorul unei basilici (Johannes Romberch, *Congestorium Artificiose Memorie*, 1533).

[1] Francesco de Sanctis, *Istoria literaturii italiene*, Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1965, p. 704

Una dintre cele mai pertinente analize ale creației mnemotehnice bruniene aparține lui Frances Yates.[1] Autoarea britanică este de părere că Bruno s-a inițiat în arta memoriei în cadrul ordinului dominican, care preluase tradiția ce se rechema din *Rhetorica Ad Herennium* (*Retorica către Herennius*), lucrare mnemotehnică al cărei autor este necunoscut, deși în Evul Mediu era atribuită lui Cicero. *Ars memorativa* din *Ad Herennium* era a patra parte din cele cinci ale anatomiei retoricii și prezintă metoda *„loci et imagines"* (*locuri* și *imagini*), utilizată de oratorii romani ca mijloc pentru înlesnirea memorării discursurilor. Această metodă implica reamintirea unei serii de „locuri" în care erau memorizate „imagini". Sistemul era ca un fel de scriere interioară, punându-se însă accentul pe respectarea ordinii.

Metoda *„locuri* și *imagini"* a fost folosită și de Simonides din Keos. O istorioară ne spune că acesta fusese invitat în casa unui nobil din Thessalia, pe nume Scopas, unde, pentru o anumită sumă de bani, urma să-i adreseze, în fața oaspeților, un panegiric. În timp ce Simonides incanta poemul liric în onoarea gazdei sale glorificând prietenia dintre Castor și Polux, Scopas a spus că va plăti doar jumătate din suma convenită pentru panegiric și că restul va trebui să-l ceară zeilor gemeni cărora le-a dedicat cealaltă jumătate din poem. Mai târziu, Simonides este chemat afară din casă pentru a se întâlni cu doi tineri care doreau să îl vadă. A părăsit banchetul și a

[1] Frances A. Yates, *L'art de la mémoire*, Gallimard, Paris, 1987

ieşit din casă, dar nu a găsit pe nimeni. În absența sa, acoperişul s-a prăbuşit peste meseni, omorându-i pe toți. Dezastrul produs i-a desfigurat în asemenea măsură încât rudele venite pentru a-i ridica nu au reuşit să-i identifice. Castor şi Polux i-au plătit astfel în chip generos jumătatea pe care o datorau lui Simonides. Mai mult, acest eveniment l-a făcut celebru pe poet căci, folosind procedeele mnemotehnicii, el a reuşit să identifice victimele. Reținând locul unde erau aşezați meseni, Simonides a arătat poziția corespunzătoare fiecărui dispărut, prin folosirea principiului *locuri* şi *imagini*, care i-au potențat facultățile memoriei. Yates susține că noutatea textelor mnemotehnice ale lui Giordano Bruno constă, pe lângă folosirea procedeului *loci et imagines*, şi în faptul că a încercat să transpună în limbajul specific artei memoriei mesajul religiei de inspirație hermetică.

Avatarurile vieții lui Bruno pot căpăta un înțeles dacă le privim şi prin consecințele obsesiei sale de a stăpâni imaginarul prin arta memoriei. În această privință este revelator faptul că procesul gânditorului italian a avut ca punct de plecare denunțul către Inchiziție făcut de nobilul venețian Mocenigo, după ce acesta a fost inițiat în tainele artei memoriei de către Bruno. Putem spune, deci, că arta memoriei se regăseşte pe tot parcursul vieții lui Bruno, aşa cum rezultă şi din scrierile sale[1].

[1] *De umbris idearum... Ad internam scripturam, non vulgares per memoriam operationes explicatis*, Paris, 1582; *Cantus Circaeus ad eam*

Din punct de vedere istoric, *De umbris idearum* apare într-o perioadă în care se producea declinul vechii *ars memoriae.* În *Dialogus praelibatorius apologeticus pro umbris idearum ad suam memoriae inventionem,* care serveşte drept introducere la *De umbris idearum,* Hermes şi Philotheus (care este de fapt Bruno însuşi) apără cu pasiune arta memoriei, aşa cum este prezentă ea la Tullius, la Sfântul Toma şi la Albertus Magnus, contra lui Logifer, pedantul scolast, care protestează, spunând că „doctorii savanţi" au susţinut inutilitatea unei astfel de opere.[1] Dar versiunea medievală a acestei arte a suferit o metamorfoză renascentistă. Ea a devenit o artă ocultă, aşa cum era cultivată şi prezentată în acest dialog de personajul întruchipat prin Hermes Trismegistus (*„Cel de trei ori mare"*). Noua artă, caracterizată prin surprinderea energiilor ascunse ale cosmosului, este mai aproape de iluminarea preoţilor egipteni. Prin interiorizarea imaginilor lucrurilor

---

memoriae praxim ordinatus quam ipse Iudiciarum appellat, Paris,1582; *Ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi: Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem dispositionem et memoriam; Sigillus Sigillorum ad omnes animi operationes comparandas et earumdem rationes habendas maxime conducens; hic enim facile invenies quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breves theorice inquiruntur,* Fără dată şi nici loc de apariţie, imprimată de John Charlewood în Anglia, 1583; *Lampas triginta statuarum,* cu siguranţă scrisă la Wittenberg, în 1587, publicată pentru prima dată, pornindu-se de la manuscris, în 1891; *De imaginum, signorum et idearum compositione, ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera,* Frankfurt, 1591.

[1] Giordano Bruno, *De umbris idearum,* Firenze, Leo S. Olschki Editore, MCMXCI, p. 1124

conform unei ordini magice, mnemotehnica le reflectă şi le asimilează puterile. Dacă o enciclopedie modernă abordează o ordine strict alfabetică a cunoştinţelor, o enciclopedie mnemonică, aşa cum dorea să realizeze Giordano Bruno în *De umbris* sau Tommaso Campanella în *Civitas solis* (*Cetatea Soarelui*), utilizează o ordine magică, în care informaţiile se leagă între ele prin analogii sau coerenţe interne, ceea ce le face mult mai uşor de reţinut. Riscul care pândeşte un astfel de sistem mnemotehnic este ca informaţiile să posede într-adevăr o coerenţă magică, dar să nu - şi găsească nici un fel de corespondent în legătura dintre lucruri. Astfel, Giambattista Della Porta stabilea analogii la limita absurdului, cum ar fi: *dacă există o ură de moarte între rapiţă şi viţa de vie înseamnă că rapiţa trezeşte din beţie; dacă există duşmănie între trestie şi ferigă, feriga va scoate săgeţile de trestie din trupul răniţilor; taurul sălbatic legat de smochin se îmblânzeşte, ceea ce face ca lujerele de smochin să ajute la fierberea cărnii de vită etc.*[1]

Regulile artei memoriei la Toma d'Aquino erau prea aristotelice şi prea raţionaliste pentru a-l influenţa pe Bruno în direcţia magică. O posibilă înrâurire putea să vină, însă, de la Albertus Magnus, teolog, filosof şi naturalist german, care utiliza imagini cu funcţie talismanică. În 1560, Giambattista Della Porta, celebrul magician şi unul dintre primii oameni de ştiinţă, a întemeiat la Napoli *Academia*

[1] Wayne Shumaker, *Ştiinţele oculte ale Renaşterii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, p. 143

Secretorum Naturae, ai cărei membri se întâlneau la el pentru a analiza „secretele", unele magice şi altele propriu - zis ştiinţifice. În 1558, Della Porta publica prima versiune a marii sale opere asupra magiei naturale, care i-a influenţat pe Francis Bacon şi pe Tommaso Campanella. În această lucrare, Della Porta studia virtuţile secrete ale plantelor şi ale pietrelor şi făcea un expozeu exhaustiv al sistemelor de corespondenţă între stele şi lumea inferioară. Printre secretele lui Della Porta întâlnim interesul său deosebit pentru fizionomie, în legătură cu care el a făcut un studiu curios al asemănărilor dintre animale şi chipurile umane. Bruno cunoştea cu certitudine câte ceva din fizionomia animală a lui Della Porta; el a folosit-o pentru interpretarea magiei lui Circe din *Cantus Circaeus* (*Incantaţia lui Circe*), dar o regăsim şi în numeroase alte scrieri. Della Porta se interesa, de asemenea, de cifre şi scrieri secrete, ceea ce l-a apropiat de misterele egiptene şi acolo, cu siguranţă, s-a intersectat cu preocupările lui Bruno. În tratatul *Ars reminiscendi (Arta reminiscenţelor)*, publicat la Napoli, în 1602, Della Porta arată că imaginaţia desenează în memorie imagini ca şi cum ar avea un creion. Există însă două memorii, memoria naturală şi memoria artificială, ultima inventată de către Simonides.

O influenţă deosebită asupra mnemotehnicii bruniene a avut şi tratatul *De occulta philosophia* (*Despre filosofia ocultă*), scris de Heinrich Cornelius Agrippa din Nettesheim în 1510 şi tipărită în 1533.

Arta memoriei este amintită însă în lucrarea *De incertitudine et vanitate scientiarum* (*Despre incertitudinea şi vanitatea ştiinţelor*), tipărită în 1527, unde el îi consacră un capitol, dar o consideră o artă inutilă. În această operă, Agrippa condamnă de altfel toate artele oculte, ceea ce conduce la ideea că nu ar fi fost interesat de ocultism. Patru ani mai târziu, cel de al doilea tratat, *De occulta philosophia* (*Despre filosofia ocultă*) devine manualul cel mai important din Renaştere asupra magiei hermetice şi kabbalistice, fiind considerat un compendiu al tuturor tipurilor de ştiinţe oculte.

Cei care au studiat îndeaproape lucrările lui Agrippa emit o explicaţie credibilă în legătură cu atitudinea lui contradictorie faţă de domeniul ocultismului[1]. Se pare că acesta încerca să se protejeze în faţa autorităţilor când aborda astfel de subiecte situate la limita cunoaşterii recunoscute oficial. Prin faptul că scria o carte contra magiei, el încerca să evite dificultăţile ce l-ar pândi pe un autor care abordează un astfel de subiect. Aceasta nu este o explicaţie definitivă, dar putem lua în calcul şi ipoteza că acele domenii pe care le prezintă ca fiind lipsite de valoare în lucrarea *De incertitudine...*, să fie de fapt cele care îl interesau cel mai mult, având în vedere faptul că filosofii renascentişti erau preocupaţi de arta memoriei în care vedeau o tehnică de control al imaginarului.

---

[1] ibidem, pp. 166 - 167

Se pare că manualul de magie al lui Agrippa von Nettesheim l-a influențat pe Bruno, căci el preia imaginile magice ale stelelor şi le utilizează în sistemul mnemotehnic pus la punct în *De umbris idearum*. Când a apărut *De umbris idearum*, Bruno putea găsi un public ataşat ideilor neoplatonismului şi, în acelaşi timp, curios să descopere în ce măsură noul expert în memorie a dezvoltat eforturile lui Giulio Camillo, care îşi consacrase deja întreaga sa viață în a pune de acord arta memoriei cu filosofia ocultă. Tipărită *cum privilegio regis*, lucrarea *De umbris idearum* este închinată lui Henric al III-lea, *Serenissimo Gallorum, Polonorumque Regi*, în semn de omagiu din partea autorului. Ea se inspiră direct din Teatrul Hermetic al Memoriei, pe care Camillo îl realizase deja pentru Francisc I, bunicul regelui francez.

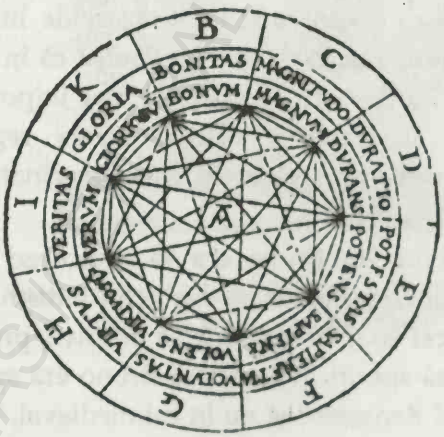


Fig. 4 Sistemul memorării prin roata combinatorie a figurilor la Raimundus Lullus (*Ars Generalis Ultima*, 1305).

La sfârşitul secolului al XVI-lea, asistăm la o recrudescenţă a tradiţiei oculte în Europa. Jacques Gohorry, cunoscut pentru faptul că a creat o academie, sau mai bine zis un grup cu preocupări medico-magice, dispărut pe la 1576, dar a cărui influenţă a supravieţuit ulterior, considera că hermetismul lui Marsilio Ficino şi al lui Pico della Mirandola trebuie amplificat, utilizându-se *imagini* şi *sigilii*.

Sistemul magic de memorie creat de Bruno realiza un veritabil progres în acest domeniu. Dacă îl comparăm cu Camillo, Bruno a utilizat cu mult mai mult imaginile şi peceţile magice în sistemul său mnemotehnic. În *De umbris idearum*, el nu ezită să utilizeze imaginile decanilor zodiacali, consideraţi că au putere mare în a evoca energiile cosmice. Figura cea mai des repetată în *De umbris idearum* este cea a cercului pe care sunt înscrise treizeci de litere din alfabetul latin, grecesc şi ebraic. Pentru că în secolul al XVI-lea Parisul era centrul cel mai important al lullismului în Europa, oricine putea regăsi în cercurile lui Bruno celebrele roţi combinatorii ale artei lulliste.

Ambiţia lui Bruno era să inventeze maşina memoriei universale, iar ca expert în lullism, era cu siguranţă cel mai în măsură să rezolve problema. Trebuie însă specificat faptul că Bruno era specialist în lullismul Renaşterii şi nu în cel medieval. Tehnica cercului său mnemotehnic, de inspiraţie lullistă, conţinea mai multe litere, care nu apar în nici o artă

lullistă propriu-zisă. Roțile bruniene erau mai aproape de cele pe care le găsim în diagramele alchimiștilor pseudo-lullişti, care utilizau de asemenea litere diferite de cele din alfabetul latin. Şi atunci când Bruno se referă la operele lui Lullus, el include *De auditu kabbalistico*, ceea ce demonstrează că pe Lullus - kabbalistul şi pe Lullus - alchimistul îl căuta Nolanul. În acest sens, Bruno avea să declare bibliotecarului Abației Sfântul Victor că l-a înțeles pe Lullus mai bine decât s-a înțeles Lullus însuşi.[1]

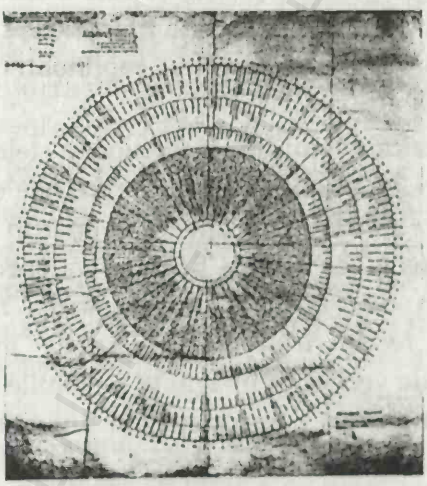


Fig. 5 Sistemul memorării folosind roțile combinatorii la Giordano Bruno (*De umbris idearum*, 1582)[2]

[1] Frances A. Yates, *op. cit.*, p. 226

[2] Vezi Anexa.

Bruno a găsit o cale prin care să combine arta clasică a memoriei şi lullismul; dar acest succes strălucitor se baza pe o transformare ocultă a artei clasice a memoriei şi a lullismului. El a ataşat imagini magice pe roţile combinatorii ale lui Lullus, şi roţile erau astfel dublate de o putere de evocaţiune magică. Bruno s-a dovedit astfel a fi un creator de excepţie, gata să folosească toate procedeele magice, oricât de periculoase şi de interzise ar fi fost ele, pentru a conduce cu bine psihicul spre înălţimi, graţie contactului cu puterile cereşti. Acesta a fost şi visul bine ordonat al teatrului magic practicat de Camillo pe care Giordano Bruno l-a continuat, folosind metode mult mai complexe.

În concepţia lui Bruno, imaginile stelelor sunt intermediari între ideile lumii supraceleste şi lumea subcelestă a elementelor. Imaginile aparţin tradiţiei oculte egiptene, iar aceasta Bruno o va specifica cel mai clar în dialogul *Spaccio della bestia trionfante* (*Alungarea bestiei triumfătoare*), tipărit în limba italiană, unde vedem că imaginile şi statuile sacre au rolul de a trezi, de a evoca spiritul divinităţilor, au funcţie de intermediari. Aranjând, manipulând sau utilizând imaginile stelelor, magicianul acţionează asupra formelor care sunt pure în raport cu obiectele din lumea inferioară, transformând influenţele pe care stelele le au asupra ei. În definitiv, imaginile stelelor sunt *umbrele ideilor*, umbrele realităţii prime, superioare umbrelor fizice, proprii lumii inferioare. Cartea pe care Hermes o oferă filosofilor se referă la

„umbrele ideilor adunate la un loc în vederea unei scrieri interioare" (*ad internam scripturam contractis*); ea conține o listă de imagini pe care trebuie să le imprime în memorie, utilizând în acest scop imagini pe roți mobile. Orice noțiune poate fi transferată într-o imagine. Înlănțuirea, concatenarea noțiunilor, trebuie urmată de o coerență a succesiunii imaginilor. De aceea se caută imagini, cum ar fi cele din zodiac, care se succed într-o ordine precisă.

Imprimând în memoria sa imaginile agenților superiori, magicianul va avea asupra lucrurilor de jos o înțelegere care vine de sus. Lucrurile inferioare se vor aranja ele însele în memorie dacă vom aranja imaginile lucrurilor superioare, care conțin realitatea lucrurilor inferioare, într-o formă superioară, o formă mult mai apropiată de realitatea ultimă.

Imaginile fundamentale ale zodiacului, ale planetelor, cele ale pozițiilor lunii și cele ale caselor horoscopului, menționate de Bruno în lista sa de imagini magice, se deplasează pe roțile memoriei, și formează și reformează structura Universului pornind de la nivelul celest. Facultatea de a face aceasta se sprijină pe *filosofia hermetică*, în centrul căreia se află ideea că omul este divin prin originea sa, care este legată în mod organic de guvernatorii astrali ai lumii. În interiorul naturii primordiale a omului, imaginile arhetipale există sub forma unui haos. Memoria magică le sortează, reinstaurând ordinea lor, redând omului facultățile lui divine. În orizontul filosofiei hermetice, gândirea funcționează

prin succesiuni şi ciclicităţi, prin repetabilităţi. Această schemă este universală, de la modelul celest şi până la lucrurile cele mai banale. Nimic nu are sens decât într-o succesiune şi nu putem vorbi despre „ceva" decât dacă este repetabil, dacă continuă să apară într-un context deja dat.

Gândirea fondată pe mnemotehnică operează în manieră circulară, întrucât ideile şi imaginile corespunzătoare lor se perindă pe roţi concentrice. Pe cercul memoriei construit de Bruno în *De umbris* sunt departajate treizeci de căsuţe, unde sunt scrise mai întâi literele alfabetului latin, urmate de câteva litere din alfabetul grecesc şi, în final, de litere din alfabetul ebraic. De aici se vede că filosoful renascentist încerca să unească în sistemul său mnemotehnic cele trei tradiţii spirituale: scolastica latină, neoplatonismul şi cultura ebraică. Literele capătă un sens special, anume acela de *vehicul astral*. Metoda este preluată din tradiţia kabbalistică, unde literele alfabetului ebraic sugerează o deschidere spre un sens ontologic. Astfel, «alfabetul ebraic are trei părţi: douăsprezece litere sunt simple, şapte duble, iar trei sunt *matres*, „mame", „părinţi" sau „surse". Literele simple corespund celor douăsprezece semne zodiacale, cele duble celor şapte planete, iar literele *matres* celor trei elemente...».[1] Pornind de la cele treizeci de semne din alfabetul latin, grec şi ebraic, se creează 150 de combinaţii prin intermediul celor cinci vocale ale alfabetului latin, respectiv *a, e, i, o, u.*

[1] ibidem., p. 168

Regăsim într-o formă inedită mistica pentadei pitagoreico - platoniciene.

Cercul interior constituie roata imaginilor stelare, centrala energiei memoriei, care funcționează magic. Roata plasată în imediata vecinătate a roții imaginilor stelare conține un amestec bizar de nume ce se referă la lumea vegetală, animală și minerală. Lista mai cuprinde și nume de produse manufacturate, precum și alte lucruri, chiar și obiecte sfinte: *ara* (altar), *septem candelabra* (șapte candelabre). Yates crede că ideea a fost să reprezinte pe această roată nivelul inferior al creației: vegetalul, animalul și mineralul, aflate în dependență de roata celestă.[1]

Pe roata următoare a planului (a treia, plecând de la centru), găsim o listă de 150 de adjective, care începe astfel: *AA nodosum* (noduros); *AE mentitum* (contrafăcut); *AI involutum* (sucit); *AO informe* (fără formă); *AU famosum* (faimos) etc.[2] Însăși Yates, specialistă în filosofia bruniană și în arta memoriei, recunoaște că este extrem de dificil să se poată explica alegerea acestor 150 de calificative.

În final, pe roata exterioară a planului, găsim încă o listă cu încă 150 de inscripții care încep în felul următor:

AA Rhegima *(in) panem castanearum*

---

[1] Frances Yates, *op. cit.*, p. 235

[2] Giordano Bruno, *De umbris idearum*, Editor Leo S. Olschki, Firenze, 1991, p. 138

AE Osiris	*in agriculturam*
AI Ceres	*in iuga bovum*
AO Triptolemus	*serit*
AU Pitumnus	*stercorat* etc.[1]

Traduse, acestea înseamnă; Rhegima, (inventatorul) pâinii de castane; Osiris, (inventatorul) agriculturii; Ceres, (inventatoarea) jugului boului; Triptolem, (inventatorul) semănatului; Pitumne, (inventatorul) îngrăşământului[2].

Această listă merită o atenție aparte; Yates încearcă să refacă, cu câteva exemple, procesiunea extraordinară care se derulează pe această roată. După grupul agricol enumerat mai sus, vin inventatorii instrumentelor şi ai tehnicilor primitive. Erichtonius a inventat căruța; Pyrodes a aprins focul cu silex; Noe a fost inventatorul viticulturii; Isis este prima care a organizat grădinile; Minerva ne-a învățat utilizarea uleiului; Aristeus a descoperit mierea. Apar apoi descoperitorii artei curselor, ai vânătorii şi ai pescuitului. Un alt grup conține personajele foarte puțin cunoscute, cum sunt Sargum, inventatorul coşului, Doius, inventatorul construcțiilor în argilă. Pentru inventatorul uneltelor, găsim pe Talus, care a construit fierăstrăul, Parug,

[1] ibidem, p. 132

[2] pentru Yates, particula *in* din latină se traduce prin „inventator"

care a inventat ciocanul. Apoi vin inventatorii olăritului, ţesutului, bărbieritului, pieptănatului, tapiseriei şi construcţiei de bărci.

Odată prezentaţi cei care au creat tehnicile fundamentale ale civilizaţiei, mişcarea roţii începe să ne arate alte tipuri de activitate umană. Prezentăm în întregime grupurile M şi N:

MA Chiron	chirurgicus - *chirurgul*
ME Circe	fascinatrix - *fascinaţia*
MI Pharphacon	necromantus - *necromanţie*
MO Aiguam	in circulos - *cercuri*
MV Hostanes	demonum lacessitor - *evocarea demonilor*
NA Zoroaster	in magiam - *magie*
NE Suah	chyromantus - *chiromanţie*
NI Chaldaeus	pyromantus - *piromanţie*
NO Attalus	in ydromantium - *hidromanţie*
NU Prometheus	boves immolat - *sacrificiul taurilor*

Yates apreciază că în această secţiune de pe cercurile lui Bruno apare, pentru prima dată, Circe, magiciana, personaj prezent întotdeauna în prim - planul imaginaţiei nolanului. De altfel, el va fi urmărit pe tot parcursul creaţiei sale de imaginea

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

principiului magiei feminine, pe care îl vede în Circe, în Diana sau, dacă ne referim la planul istoric, real, în regina Elisabeta a Angliei. Urmează prezența lui Pharphacon, cel ce se ocupa de necromanție, apoi Hostanes, considerat evocatorul demonilor. Următorul grup de cinci creatori este deschis de Zoroastru, marele maestru al magiei şi se încheie cu Prometeu, cel care a introdus sacrificiul taurilor. Se pare că în aceste grupuri de cinci, prima figură are legătură cu ultima din grupul precedent (Zoroastru, magicianul, este precedat de Hostanes - evocatorul demonilor). Prometeu face aluzie la sacrificiul religios şi el ne pregăteşte astfel pentru a vedea şefii religioşi şi inventatorii care se găsesc în grupurile O, P şi Q, pe care mişcările roții îi aduc imediat să se dezvăluie în fața noastră. Acest grup este deschis de către Abel care şi-a sacrificat turmele, urmează Abraham care a inițiat circumcizia, Sfântul Ioan Botezătorul care a oficiat botezul, Orfeu, care a celebrat orgiile, Belus care a preamărit idolii, Chemis care a practicat sepultura în piramide. Personaje din Vechiul Testament şi din Noul Testament apar în această stranie procesiune.

După magie şi religie, care sunt în mod indisolubil legate, fiind concepute ca o unitate, se ajunge la inventatori ai artelor vizuale şi muzicale:

RA Mirchanes	in cereos - *figurile de ceară*
RE Giges	in picturam - *pictura*

RI Marsyas	tibicen - *flautul*
RO Tubal	cytharaedus - *lira*
RV Amphion	in musicales notas - *notele muzicale*

Urmează, în grupa următoare, alți inventatori de instrumente muzicale, apoi suntem conduşi, prin intermediul lui Neptun, îmblânzitorul cailor, la exercițiile ecvestre şi la invențiile legate de arta militară.

La XE, Yates apreciază că apare un nume important, Theut, de fapt Thoth – Hermes, inventatorul literelor, al scrierii (*in literas, scripturam*). După înțeleptul egiptean, se trece prin astronomie, astrologie şi filozofie (Thales şi Pitagora), la un curios amestec de nume şi noțiuni:

YA Nauphides	in cursum solis – *asupra cursului soarelui*
YE Endimion	in lunae rationem – *asupra mişcărilor lunii*
YI Hipparcus	(in) motum stelliferi sinistrum - *asupra mişcării la stânga a sferelor stelelor fixe*
YO Athlas	in sphaeram - *asupra sferelor*
YV Archimedes	in aerum caelum - *asupra cerului acoperit*
ZA Cleostratus	in signa duodecim - *asupra celor douăzeci de semne*
ZE Archita	in cubum geometricum - *asupra cubului*

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

geometric

ZI Xenophanes — in mundos innumeros - *asupra lumilor nenumărabile*

ZO Plato — in ideas et ab ideis - *asupra ideilor şi plecând de la idei*

ZU Raimundus — in novem elementa - *asupra celor nouă elemente.*

În acest ansamblu, găsim numele unuia dintre cei mai mari astronomi ai antichităţii, Hipparcus; modelul cerului făcut de către Arhimede; regăsim pe Xenofan cu lumile nemăsurabile; pe Platon cu teoria ideilor, şi, în final, pe Raimundus Lullus şi arta sa, fondată pe nouă litere sau elemente.

Dintre toate, acest tur al roţii memoriei este revelatoriu. Procesiunea inventatorilor, trecând de la magie şi de la religia magică la filosofie şi la lullism, ne trimite chiar la persoana lui Bruno şi la descoperirile sale ce ţin de arta memoriei, acesta apărând în grupul ce urmează imediat după cel notat cu ultima literă a alfabetului latin, Z, fiind numit, conform succesiunii combinatorii, cu o literă grecească (Ψ):

ΨA Iordanus — in clavim et umbras – *inventatorul cheilor şi umbrelor.*

Ni se dezvăluie, deci, că „inventatorul cheilor şi al umbrelor" nu este altul decât Giordano Bruno, autor al *Clavis Magna*, lucrare pierdută, şi al *De umbris idearum*. Bruno şi-a pus propria-i imagine pe roţi; în definitiv nu a făcut el o mare invenţie? Nu a găsit el mijlocul de a utiliza „umbrele ideilor" pe roţile lulliste?[1]

Împingând roata până la capăt, mai întâlnim câteva nume interesante, care merită reţinute. Apar Euclid, Epicur, caracterizat prin libertatea sufletului, Philolaus, care explică armonia implicită între lucruri şi la care Bruno face referinţă ca la un precursor al lui Copernic; apare de asemenea şi Anaxagoras, care este un alt filosof preferat de Bruno. Ultimul nume din marea listă de inventatori, ale căror imagini s-au învârtit pe roata memoriei, este Melicus, căruia i se ataşează cuvintele: *in memoriam*. Melicus nu este altcineva decât Simonides, inventatorul artei clasice a memoriei. Simonides vine, într-adevăr, să încheie procesiunea şi roata revine la punctul său de plecare, trecând prin numele său.

În întreaga istorie a artei memoriei, tradiţia nu s-a manifestat niciodată în manieră atât de extraordinară ca în sistemul de memorie pe care l-a pus în lucru *De umbris*. Unirea îndrăzneaţă dintre magie şi religie, în momentul în care apar pe roată riturile şi sacrificiile religioase, ne relevă în personalitatea lui Bruno pe filosoful magician care se făcea avocatul renaşterii *religiei magice egiptene*. Şi în

[1] Frances A. Yates, *op. cit.*, pp. 238 - 239

momentul când roata ajunge la filosofie, la astronomie, la lumile nenumărabile, vedem cum toate aceste domenii, care au făcut întotdeauna parte din interesul lui Bruno, se unesc în spiritul magicianului. Există o tendință către sistem în această procesiune a inventatorilor, care, de la tehnică, ajung la magie şi la religie, pentru a atinge filosofia. Sistemul funcționa prin magie pentru că era fondat pe centrala energetică a sigiliilor, imagini stelare, care sunt mult mai aproape de realitatea formelor pure decât imaginile lucrurilor, care aparțin lumii sublunare.

Predilecția pentru sistem este una dintre caracteristicile principale ale spiritului lui Bruno; există, în mnemotehnica magică, o forță care împinge către organizare şi care conduce inventatorul, pe parcursul întregii sale vieți, la cercetarea fără sfârşit a unui sistem, a unei armonii cosmice. Bruno gândea că, utilizând combinații, în permanentă schimbare, a imaginilor astrale, îşi putea forma un fel de alchimie a imaginației, o piatră filosofală a *Psyché* -ului său, grație căreia putea să perceapă şi să-şi amintească toate dispozițiile şi toate combinațiile posibile de obiecte aparținând lumii inferioare: plante, animale, pietre. El credea, de asemenea, că formând şi reformând imaginile inventatorilor, în acord cu formația schimbătoare a imaginilor astrale ale roții centrale, am putea să ne amintim, văzută de sus, istoria omului, descoperirile lui, gândurile lui, filosofiile şi producțiile sale.

Pentru Bruno, memoria artificială, magică în esența ei, este poarta principală spre sufletul lumii. Ea are nevoie pentru a funcționa de imagini și succesiuni ordonate printr-un sens interior; este ceea ce căuta și teatrul magic al lui Camillo. O asemenea memorie trebuia să aparțină unui mag, ce posedă puteri divine, grație unei imaginații atașate la acțiunea potențelor cosmice. O astfel de tentativă se sprijină pe ideea hermetică că mintea umană este divină, că originea ei este raliată la guvernatorii stelari ai lumii și că ea este capabilă, prin credință, să reflecte și să controleze Universul.

Magia presupune existența legilor și a forțelor care străbat Universul și pe care operatorul le poate utiliza, odată ce el cunoaște mijloacele de a le capta. Yates consideră că viziunea Renașterii despre un univers însuflețit, unde operează magia, a deschis calea concepției unui univers mecanic, asupra căruia patronează matematica. Din acest punct de vedere, concepția bruniană asupra unui cosmos compus din nenumărate lumi parcurse de aceleași legi magico-mecanice prefigurează viziunea secolului al XVII-lea. Transferul acestei concepții magice în termeni matematici, după opinia lui Yates, nu a fost realizată decât în epoca noastră. *Pentru Bruno, forțele astrale, care guvernează lumea exterioară, sunt active și în lumea interioară; de aceea putem să le reproducem sau să le captăm pentru a dobândi o memorie magico-mecanică.* Am putea fi tentați să considerăm că această idee seamănă cu ceea ce este capabil astăzi să realizeze

creierul electronic, care, prin mijloace artificiale, înlocuieşte o mare parte a efortului creierului uman. Yates consideră că *nu se cuvine să interpretăm creaţia mnemotehnică a lui Bruno uzând de o explicaţie care ar face din el un precursor al creierului electronic, întrucât divinul nu a fost surghiunit de universul hermetic în care el vieţuia. Pentru Bruno, forma cea mai înaltă era Unul, Unitatea divină. Sistemul memoriei viza o unificare la nivel stelar în care vedea o pregătire pentru a atinge Unitatea superioară. Pentru Bruno, magia nu era un scop în sine, ci un mijloc de a atinge Unul ultim din spatele aparenţelor.*[1]

*

În dialogul *Alungarea bestiei triumfătoare,* Bruno reia un exerciţiu hermetic de convertire a tiparelor dinspre viciile legate de simţuri spre virtuţile legate de raţiune, operând o reorientare a sufletului dinspre exterioritatea sensibilă spre interioritate, pentru a modela, apoi, lumea exterioară după rigorile celei interioare. Recunoaştem aici stratagema folosită şi de Platon în dialogul *Republica,* când a convertit zeii lui Homer într-un singur zeu, întruchipare a *adevărului, a dreptăţii şi a binelui.* Fascinant în plan teoretic, acest exerciţiu nu a fost însă scutit de dramatice eşecuri atunci când s-a încercat transpunerea lui în practică. Excesele

[1] Frances Yates, *op. cit.*, p. 242

interiorității în plan social sunt vizibile în republica instaurată de Dion în Siracuza sau, peste timp, în experimentul florentin al lui Savonarola, în republica lui Calvin din Geneva sau în Revoluția franceză, exemplu analizat de Hegel în filosofia sa asupra istoriei. În ceea ce privește raportul dintre interioritate și exterioritate în evoluția faptelor istorice, Hegel descrie excesele, fie ale exteriorității, fie ale interiorității. Hegel, ca și Schelling, era un admirator declarat al filosofiei nolanului, deoarece aceasta era impregnată de un puternic spirit dialectic, al cărui nucleu principal este unitatea și lupta contrariilor, devenirea ca efect al tensiunilor dintre formă și conținut, dintre abstract și concret, dintre interioritate și exterioritate.

Bruno nu este străin de textele hermetice ale Renașterii, bazate pe *Corpus hermeticum* și mai ales pe *Koré Kosmu (Fecioara lumii)*. Scopul dialogului *Alungarea bestiei triumfătoare* este acela de a permite intelectului întoarcerea la unitate, grație organizării imaginilor semnificative, prin utilizarea artei memoriei. În acest fel, Bruno dezvăluie faptul că religia magică a egiptenilor devine propria sa religie, care, prin riturile magice, urmărește să atingă înălțimea Divinității, acel loc unde lucrurile își dobândesc sensul și semnificația, unde poate fi dobândită condiția de posibilitate a cunoașterii și a existenței lor. Țelul mnemotehnicii bruniene este de a permite ascensiunea magică în interiorul omului cu ajutorul imaginilor stelelor și a lucrurilor direct

corelate cu ele. Numai prin această reformă omul îşi putea cuceri adevărata demnitate.

În dialogul *De gli eroici furori (Despre eroicele avânturi)*, vânătorul entuziast, care cercetează urmele Divinității, obține puterea de a contempla frumoasa ordonare a manifestărilor naturii. Finalitatea mnemotehnicii este de a realiza viziunea unificatoare a interiorului omului, locul unde el se poate împlini, căci imaginile interioare ale lucrurilor sunt mai apropiate de realitatea luată în sensul ei de totalitate, de întreg. În interiorul omului, universul se condensează, luând înfățişarea microcosmosului, al cărui sens ni se dezvăluie prin meditație.

În celebra parte a patra a dialogului *Pasiunile eroice*, unde este comentat mitul lui Acteon, Bruno precizează că această alegorie reprezintă intelectul în încercarea sa de a capta înțelepciunea divină, dobândind astfel comprehensiunea frumuseții acesteia. Frumusețea divină este mai mult iubită decât înțeleasă, iar acest fapt impune voința, şi nu intelectul, ca ghid mai sigur şi mai eficient în calea spre absolut. Bruno foloseşte aici parabola *Y*-ului pitagoreic ce se referă la alegerea drumului de urmat în viață. Calea dreaptă este cea spinoasă, dificilă, urmată de ogari şi care conduce la vânat, simbol al modelelor inteligibile, conceptele ideale la care nu ajung decât aleşii. În final, drumul urmat cu o voință de fier îl conduce pe vânător în locul unic unde o poate contempla pe Diana dezvelită sau, mai bine zis, acolo unde zeița se lasă, de bună voie, contemplată în

toată goliciunea ei, însă cu condiția transformării ireversibile a vânătorului în vânat.[1] Clădită din purpură, alabastru şi aur, Diana iese din apa, care, prin tradiție neoplatonică, reprezintă lumea materiei. Pentru Bruno, fantasma zeiței se impune ca un simbol mnemotehnic: purpura are o semnificație magică pentru puterea divină, aurul - pentru înțelepciunea divină, iar alabastrul - pentru frumusețea divină. Trei esențe cu o importanță deosebită la pitagoricieni, chaldeeni şi platonicieni.

Mnemotehnica practicată de Bruno ne propune o metamorfoză renascentistă, dar şi hermetică asupra artei clasice a memoriei, ce a devenit mijlocul de a forma psihicul unui mistic şi a unui mag inspirat de Hermes. Principiul hermetic al reproducerii universului în spiritul uman se organizează, grație artei memoriei, într-o tehnică magico - religioasă folosită pentru a sesiza şi a unifica lumea aparențelor, parcurgând succesiuni ordonate de imagini semnificative.

De umbris idearum este un fel de enciclopedie, dar una în care se pune în rol un obiect viu. Cunoştințele sunt ordonate pe domenii care se leagă unul de celălalt. Posesorul unei astfel de enciclopedii magice este un veritabil om universal, care nu numai că ştie, dar poate şi să dezvolte, aplicând în situații concrete de viață ceea ce ştie, pentru că nu uită marile descoperiri din trecut. Prin mnemotehnică,

[1] vezi Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în renaştere. 1484*, Editura Nemira, 1994, p. 118

omul îşi amplifică forţele, devine mult mai bine ancorat în lumea în care trăieşte, descoperă că universul are un sens şi, totodată, conştientizează că nu este, pur şi simplu, rezultatul hazardului.

O metodă mnemotehnică similară va folosi în epocă şi Tommaso Campanella, care, în lucrarea *Civitas solis* propune structurarea cetăţii ideale pe străzi circulare împodobite cu clădiri, ale căror ziduri să fie pictate cu imagini dintre cele mai alese, „într-o ordine mirifică", prin intermediul cărora să se prezinte întreaga istorie a cunoaşterii omeneşti. Ştiinţa urma să fie însuşită spontan, fără efort, de locuitorii unui astfel de oraş, căci, trecând zilnic pe străzile cetăţii, ei ar fi trebuit să-şi reamintească istoria, biologia, matematica, geografia etc[1].

Pornind de la analizele privind arta memoriei din *De umbris idearum*, Frances Yates întreprinde o analiză extrem de riguroasă a legăturilor lui Bruno cu mişcarea hermetică, aşa cum sunt ele oglindite în lucrarea *Bruno şi tradiţia hermetică.*[2]

Bruno şi-a inaugurat vizita din Anglia, în 1583, printr-un volum dedicat ambasadorului Franţei şi care cuprindea *Arta memoriei*, respectiv reeditarea lucrării *Cantus Circaeus* alături de alte două scrieri intitulate *Explicatio Triginta Sigillorum* şi *Sigillus Sigillorum.* Aceste cărţi constituie un instrument

[1] Vezi Tommaso Campanella, *Cetatea Soarelui*, Editura Incitatus, Bucureşti, 2000, p. 120

[2] Frances A. Yates, *Giordano Bruno et la tradition hermetique*, Editura Dervy - Livres, Paris, 1988, p. 248

valoros în explorarea memoriei şi, în acelaşi timp, un mijloc important în formarea unui Mag.

Adresându-se Excelenţei sale, vice - cancelarul Universităţii din Oxford, şi celebrilor doctori şi instructori de aici, Bruno mărturisea: *Philotheus Jordanus Brunus Nolanus, doctor al unei teologii mai obscure, profesor al unei cunoaşteri mai pure şi mai inofensive, cunoscut de cei mai renumiţi academicieni în Europa, filosof aprobat şi găzduit cu onoare, nicăieri străin nici printre barbari sau nenobili, cel care trezeşte sufletele adormite, îmblânzitor al ignoranţei recalcitrante, proclam o filosofie generală, care alege în chip indiferent italienii sau bretonii, bărbaţii sau femeile, capetele cu mitră sau cele încoronate, omul cu togă, sau omul cu arme, omul cu cagulă sau cel cu capul descoperit, dar peste tot pe cel care este cu un spirit pacificat, pe cel mai civilizat, pe cel mai loial, pe cel mai util; care nu ţine cont nici de fruntea miruită, nici de semnul crucii, nici de mâinile ridicate, nici de penisul circumcis, ci (atunci când întâlnim omul după privirea sa) numai de cultura spiritului şi a sufletului. Cel care este detestat de propagandiştii idioţilor şi de ipocriţi, dar a cărui companie şi cercetare este dorită de către oamenii oneşti şi studioşi, şi al cărui geniu este aclamat de către cei mai nobili ....*[1]

Nolanul caută puritatea spiritului eliberat de condiţiile lui accidentale de existenţă, spirit a cărui esenţă este setea nemărginită de cunoaştere, ce poate fi o oglindă a sufletului lumii, a intelectului universal activ.

---

[1] idem.

Bruno a creat o metodă de unificare a cunoaşterii, în care se regăseau împreună logica, matematica, kabbala, teoria heliocentrică, o teorie asupra infinităţii lumii fondată pe coincidenţa opuselor, de inspiraţie cusaniană, şi magia naturală, aşa cum era ea transmisă de la Marsilio Ficino şi Heinrich Cornelius Agrippa. În chip efectiv, scrierile mnemotehnice, editate în Anglia, prezentau alianţa extrem de complexă stabilită de Bruno între magie şi kabbala, de o parte, şi lullism şi arta memoriei, pe de alta.

Operele, sub formă de dialog, scrise de Bruno în italiană şi publicate în Anglia, sunt în general clasate printre dialogurile de morală şi metafizică. Analizându-le, Yates şi-a propus să demonstreze că reforma morală preconizată de Bruno, ca de altfel şi filosofia acestuia, aparţin menirii pe care Nolanul şi-o asumase. Prin lucrările sale, Bruno conferă amploare magiei practicate de Ficino şi Agrippa, căci revigorează spiritul religiei hermetice, de sorginte egipteană, a lui *Asclepius*, unul dintre cele mai importante texte hermetice care circulau în traducere latină în epocă. Caracterul propriu-zis egiptean al mesajului brunian apare cu cea mai evidentă claritate în dialogul său moral din anul 1584, *Spaccio della bestia trionfante.*

Una din temele fundamentale ale acestui dialog este glorificarea religiei magice a egiptenilor. Cultul lor consta în adoraţia Divinităţii în lucruri

(*natura est deus in rebus*).[1] În acest sens, unul dintre textele cele mai relevante asupra conținutului noii religii hermetice se găsește în cuvântarea Sofiei din dialogul *Spaccio*. În spiritul filosofiei hermetice, așa cum o întâlnim și la Paracelsus, Bruno caută misterul vieții. Diferitele lucruri vii reprezintă variate divinități și puteri, manifestări ale unei unice energii vitale răspândite în lucruri. De unde urmează că *Dumnezeu este cu toată ființa sa în toate lucrurile, dar pe măsura exactă a excelenței fiecăruia*.[2] Marte se regăsește mai pregnant într-o întruchipare naturală precum vipera și scorpionul, dar și în ceapă și usturoi; Soarele apare mai degrabă în șofran, în narcisă, în floarea soarelui, în cocoș, în leu; și la fel gândește nolanul despre fiecare dintre zei și pentru fiecare dintre specii, în diversele întruchipări ale existenței. Căci, așa cum, într-un anume sens, Divinitatea se coboară pentru a se răspândi în natură, la fel prin natură putem accede spre Divinitate. Prin viața care strălucește în lucrurile din natură se ajunge la viața care domnește deasupra lor. Cunoașterea acestor lucruri avea rolul de a-l face pe magician să dobândească puterea de a-i îmblânzi și a-i îmbuna pe zei, de a deschide dialogul cu ei.

Magia egipteană, lăudată de Bruno, constă în descoperirea izvorului și a misterului vieții. Magia este știința energiilor subtile, a ceea ce leagă lucrurile

---

[1] Giordano Bruno, *Alungarea bestiei triumfătoare*, Humanitas, 2004, p. 182.
[2] ibidem, p. 184

între ele. Bruno căuta acea legătură a legăturilor (*vinculum vinculorum*), *erosul*, în forma lui pură, a cărui natură odată descoperită îl face capabil pe magician să înțeleagă fluxurile devenirii, prin atrageri şi respingeri, prin coincidența opuselor. Ritualurile bisericeşti convenționale, deposedate de misterul magic, nu pot să trezească decât dezgust în sufletul ardent al Nolanului, exprimat prin glasul Sofiei: «... *„E adevărat ce zici", răspunse Momos, ... „Dar ceea ce mi se pare vrednic de plâns este că văd o seamă de idolatri nesocotiți şi nerozi care imită cultul egiptean la fel de imperfect cum imită umbra deplinătatea unui corp; şi care caută divinitatea, despre care nu au nici cea mai vagă idee, în rămăşițele lucrurilor moarte şi neînsufleţite. Dar cu toate acestea ei îşi bat joc nu numai de cunoscătorii adevărați şi pricepuți ai magiei, ci chiar şi de noi de vreme ce ne consideră animale; iar ceea ce este şi mai rău este că ei triumfă văzând că ritualurile lor prosteşti sunt onorate pretutindeni, pe când celelalte aproape că s-au împuținat şi au pierit". "Nu fi mâhnit de asta, Momos", rosti Isis, „căci destinul a hotărât alternarea tenebrelor cu lumina". „Dar răul e", continuă Momos, „că ei sunt convinşi de a fi la lumină". Dar Isis completă că tenebrele nu ar fi tenebre dacă ar fi cunoscute de cei ce se află în ele. Egiptenii pentru a căpăta anumite binefaceri şi daruri de la zei, cu o profundă cunoaştere a magiei treceau prin anumite lucruri naturale în care divinitatea era într-un anume fel înghiocată şi prin care ea putea şi vroia, cu anumite țeluri, să se comunice. Drept care ceremoniile lor nu erau nişte născociri fără noimă, ci erau glasurile vii care ajungeau*

chiar până la urechile Zeilor; iar așa cum noi, zeii, vrem ca ei să arate că ne ascultă răspunzându-ne nu printr-un grai născocit de oameni, ci prin graiul efectelor naturale, la fel și ei, ca să vadă că noi îi ascultăm, vor ca să vorbim tot în graiul naturii: altminteri noi am rămâne surzi la rugămințile lor, precum un tătar la o predică în grecește, din care nu știe o iotă. Acei înțelepți știu că Dumnezeu este în lucruri, iar divinitatea se află înăuntrul naturii, manifestându-se și scânteind diferit în diferite obiecte și împărtășindu-se, adică îngăduind să se ajungă la ea, la ființa, la viața și la gândirea ei, prin diferite alcătuiri fizice și în diferite feluri"».[1]

Odată convinși de ideea că divinitatea este în lucruri, este suficient să deținem cheia traducerii sensului divin din lucruri pentru ca apoi să putem ajunge direct la aceasta. Astfel, în natura acvilei (simbol al victoriei), a șarpelui (simbol al înțelepciunii), a crocodilului (simbol al răzbunării) sau a unui bărbat plin de măreție, se ascunde de fapt esența lui Jupiter, a forței care stăpânește. Prezența acestor chipuri este un semn că divinitatea (Jupiter) are treabă aici pe pământ.[2]

[1] ibidem, pp. 183 - 184
[2] ibidem, p. 184

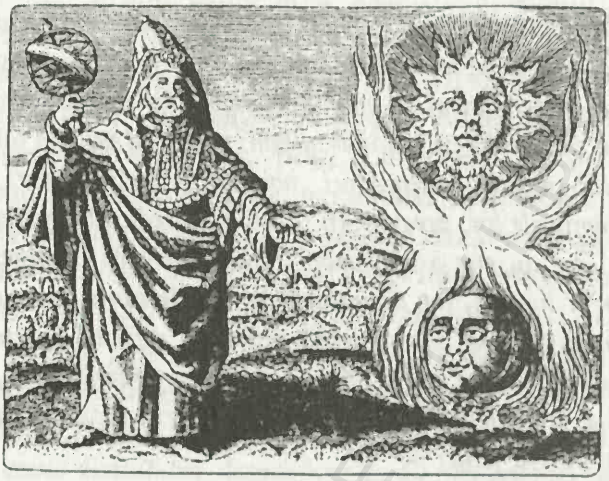


Fig. 6. Hermes Trismegistus (*Chymisches Lustgärtlein*, 1624).

Faptul că egiptenii adorau animalele şi plantele cele mai diverse, precum crocodilii, cocoşii, cepele sau napii, se datora faptului că ei vedeau principiul vital al cosmosului manifestat în toate aceste aspecte particulare, care, în ciuda perisabilităţii, găzduiau, fiecare în parte şi toate laolaltă, divinitatea. Filosofia hermetică este tocmai acea artă prin care învăţăm cum să ne ridicăm spre acel principiu unic care se manifestă, însă, în chipuri diferite. Un rol extrem de important îl avea în acest sens studiul efectelor astrelor, în mod special Soarele şi Luna, asupra vieţii de pe pământ. Ulterior, natura, *physis*-ul, era interpretată după alte şapte determinări astrale, împărţite în tot atâţia aştri numiţi rătăcitori, de care erau legate, ca de un principiu prim şi cauză roditoare, deosebirile de orice fel dintre specii. În

acest fel, plantele, animalele, pietrele şi alte lucruri depindeau de astre, unele de Saturn, altele de Jupiter, de Marte sau de celelalte. Şi, la fel, părţile, mădularele, culorile, caracterele, peceţile, imaginile erau împărţite în funcţie de cele şapte spaţe planetare.

Prin glasul Sofiei, personajul principal din *Spaccio*, Bruno ţine să ne reamintească mereu că egiptenii nu au uitat că divinitatea era una şi aceeaşi în toate lucrurile. *Ea se răspândeşte şi se transmite în nenumărate feluri, are nenumărate nume, iar pe nenumărate căi, din motive proprii şi potrivite fiecăruia, este căutată de oricine; şi prin ritualuri nenumărate se celebrează şi se cinsteşte, căci nenumărate sunt hatârurile pentru care încercăm să o înduplecăm. Dar pentru aceasta este nevoie de acea ştiinţă, de acea artă a luminii intelectului care este dezvăluită lumii de soarele minţii şi care se numeşte magie; ea, în măsura în care ţine de principii supranaturale, este divină; în măsura în care ţine de observarea naturii şi pătrunderea secretelor ei, este naturală; şi este numită mijlocitoare şi matematică atunci când se referă la principiile şi acţiunile sufletului aflate între trupesc şi sufletesc, între sufletesc şi intelectual* [1](împărţirea este de origine platoniciană). Sofia relatează ceea ce a aflat din discuţia avută de Isis cu Momos, personaje importante în religia egipteană, prezente în textul hermetic *Koré Kosmu*. Se relatează *că Isis i-a spus lui Momos că idolatrii, proştii şi smintiţii nu aveau motiv să râdă de cultul magic şi divin al*

[1] ibidem, p. 186

egiptenilor, care contemplau divinitatea în toate lucrurile şi în toate efectele ei, şi fiecare pentru principiile sale personale; şi că ei ştiau să primească binefacerile cerute ei prin mijlocirea speciilor trăitoare în pântecul (matricea) naturii; căci ea, aşa cum din mare şi din râuri dăruieşte peştele, din pustiuri animale sălbatice, din mine metalele, din pomi fructele la fel dăruieşte din anumite părţi, din anumite fiinţe, din anumite animale, din anumite plante, anumite virtuţi, sorţi, noroace şi semne. De aceea divinitatea în mare a fost numită Neptun, în Soare Apollo, în pământ Ceres, în pustiuri Diana, şi altfel în fiecare dintre celelalte specii, care întruchipând diferite idei sunt diferite zeităţi ale naturii dar care se referă toate la o singură divinitate a divinităţilor,la un acelaşi izvor al ideilor de deasupra naturii. De aici, pare-mi-se, s-a tras kabbala evreilor, a căror înţelepciune derivă din cea a egiptenilor, de la care a învăţat Moise. Ea este aceea care atribuie cea dintâi principiului prim un nume inefabil, din care, în al doilea rând, decurg alte patru nume, care apoi se ramifică în doisprezece altele: apoi acestea trec direct în şaptezeci şi două şi apoi, fie direct fie indirect, în o sută patruzeci şi patru; şi continuă să se multiplice în serii de patru şi de doisprezece, într-un număr fără de sfârşit, cum fără de sfârşit sunt speciile. Şi astfel fiecare nume denumeşte (după cum îi convine fiecărei limbi) un zeu, un înger, o inteligenţă, o calitate ce caracterizează o specie: drept care, până la urmă, întreaga mulţime de divinităţi se reduce la o unică şi primă sursă de lumină, la fel cum imaginile care se oglindesc în diferite şi numeroase oglinzi,

ca în tot atâtea existențe specifice, provin dintr-un unic principiu formal și ideal, sorginte al tuturora.[1]

Aceste fragmente dovedesc opțiunea lui Bruno pentru învățăturile hermetice și kabbalistice, pe care nolanul încerca să le restituie magiei practicate în Renaștere.

Este extrem de interesantă din acest punct de vedere lamentația lui Hermes Trismegistus către Asclepios, povestită tot de Sofia, în *Spaccio*: *Vezi tu, Asclepios, aceste statui însuflețite, pline de simțire și de spirit, care fac atâtea fapte frumoase și însemnate? Vreau să spun aceste statui care prevestesc viitorul, care aduc boala și vindecarea, veselia și tristețea în sufletele și trupurile oamenilor după meritele fiecăruia? Nu știi tu, Asclepios, că Egiptul este imaginea cerului sau, mai bine zis, sălașul tuturor lucrurilor care se hotărăsc și se făptuiesc în cer? La drept vorbind, pământul nostru este templul lumii. Dar (vai), veni-va timpul când se va vădi că zadarnic a cinstit Egiptul divinitatea: căci divinitatea reîntorcându-se în cer, va lăsa Egiptul pustiu; iar acest sălaș al divinității va rămâne văduv de orice religie, căci va fi părăsit de prezența zeilor, căci aici veni-vor neamuri străine, barbare, fără de credință, de milă, fără lege și fără culte. Vai, Egipt, Egipt, din credințele tale nu vor mai rămâne decât poveștile, de necrezut pentru generațiile următoare; iar ca să istorisească obiceiurile tale pioase nu vor rămâne decât literele săpate în piatră, care nu le vor povesti zeilor și oamenilor (căci aceștia vor fi murit cu toții, iar divinitatea se va fi mutat în cer), ci sciților,*

[1] ibidem,pp.187-188

indienilor sau altor sălbatici de felul acestora. Tenebrele vor înghiți lumina, moartea va fi socotită mai folositoare decât viața, nimeni nu va mai ridica ochii la cer, credinciosul va fi socotit nebun, nelegiuitul va fi considerat prudent, mâniosul, puternic, iar ticălosul, bun. Şi, crede-mă, va fi condamnat la pedeapsa capitală cel ce se va consacra religiei minții: pentru că se vor găsi noi forme de justiție, noi legi, dar nimic din ce e sfânt, nimic din ceea ce e religios cu adevărat; nu se va auzi nici un lucru demn de cer şi de zeii cereşti. Vor rămâne numai îngerii răi care, amestecându-se cu oamenii, îi vor îndemna pe aceşti nenorociți să comită orice ticăloşie socotind-o dreaptă, dând prilej războaielor, jafurilor, hoțiilor, şi tuturor celorlalte lucruri potrivnice sufletului şi dreptății naturale: iar aceasta fi-va bătrânețea şi neorânduiala şi lipsa de religie a lumii. Dar n-ai teamă, Asclepios, căci după ce se vor întâmpla aceste lucruri, atunci, domnul şi părintele nostru, Dumnezeu cârmuitorul lumii, atotputernicul şi atoatevăzătorul, prin revărsare de ape ori prin foc ori molime şi ciume sau prin alte mijloace ale dreptății lui milostive, va pune, fără îndoială, capăt acestei ruşini, redând lumii chipul ei de odinioară.[1]

Încercând să îmblânzească haosul epocii lui, Bruno reînvie, prin *Spaccio,* religia magică a egiptenilor şi legislația lor morală. Profeția lamentației lui Hermes este însoțită de semne cereşti, care anunță întoarcerea luminii Egiptului. Se poate afirma că *revoluția egipteană* este de fapt un cod pentru revoluția copernicană şi pentru toate

[1] ibidem, pp. 188 - 189

revoluțiile ce se vor face sub semnul Soarelui. Bruno afișează în chip deschis fascinația pentru cultele egiptene. Hermes este pentru Bruno numele pe care îl primește suprema înțelepciune divină, iar *Spaccio* descrie reforma religioasă și morală care trebuie să vină.

Reforma din *Spaccio* debutează în cer: sunt prezentate imaginile constelațiilor zodiacului și constelațiile nordului și ale sudului, care sunt purificate, prin tranformări, de către un consiliu de divinități planetare reunite de către Jupiter. Printre oratorii care participă la acest consiliu ceresc, care trebuie să întreprindă reforma cerurilor, regăsim pe divina Sofia, împreună cu Isis și pe Momos. Ideea înnoirii, care începe în cer printr-o restructurare și purificare a imaginilor celeste, Bruno a cunoscut-o și îmbrățișat-o prin intermediul tratatelor hermetice, în mod special prin *Koré Kosmu*, care se prezintă sub forma unui dialog între Isis și fiul său, Horus, la care participă, ca interlocutor, și Momos. Isis începe prin descrierea creației, a cărei primă etapă este ordonarea imaginilor celeste de care depind toate lucrurile de jos. Natura sublunară s-a dovedit insuficientă și atunci Divinitatea s-a gândit să creeze omul și în acest scop a convocat mai mulți zei. Fiecare divinitate planetară a oferit ființei umane darurile sale. Dar lucrurile au evoluat din rău în mai rău, iar Divinitatea a făcut apel la o nouă adunare plenară (în aceeași manieră în care Jupiter convoacă zeii în *Spaccio* a lui Bruno). Ignoranța, care până atunci

domnea fără să țină cont de ceilalți, a fost alungată, iar universul s-a purificat. Tratatul se încheie prin laude aduse lui Isis şi Osiris, care au pus capăt carnajului şi au restabilit justiția şi care au învățat de la Hermes că lucrurile de jos trebuie ținute în simpatie cu cele de sus. Astfel s-au instituit pe pământ funcțiunile sacre ataşate în chip vertical la misterele cerului.[1]

În dedicația de la începutul lui *Spaccio* către sir Philip Sidney[2], Bruno arată că zeii reprezintă virtuțile şi puterile sufletului uman şi că în fiecare om se regăseşte lumea, întregul Univers. Reforma cerului reprezintă o schimbare, ce are ca scop să realizeze un om capabil să se conducă după valori. Jupiter, simbol al autorității cereşti, anunță că reforma a început deja în spiritul zeilor. În *Spaccio*, se doreşte formarea unei personalități ale cărei puteri să fie astfel plămădite pentru a fi o încarnare a valorilor (la fel ca la Platon care îl converteşte pe Homer în dialogul *Republica*).

Convertirea influențelor cosmice presupune în primul rând o acțiune asupra mentalului, o reorientare dinspre valorile fondate pe exterioritate spre cele ce-şi găsesc izvorul în natura noastră subtilă, interioară, care trebuie însă să se poată manifesta în exterior. Relevantă în acest sens este discuția dintre Minerva şi Jupiter, în finalul

---

[1] Hermes Trismegistus, *Kore Kosmu (The virgin of the world,* trad. Anna Kingsford şi Edward Maitland, 1880), http://www.geocities.com/collectumhermeticus/virginofworld.htm

[2] Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 13

dialogului, unde zeița războinică consideră că reforma valorică nu se poate impune decât pe calea forței. Jupiter caută să o liniștească: *E de ajuns înțelepciunea, fiica mea; căci aceste lucruri urâte de care zici îmbătrânesc şi dispar de la sine, şi, neavând temelii zdravene, sunt înghițite şi mistuite de timp.*[1] Minerva insistă că vremurile nu mai permit contemplarea, căci a sosit vremea acțiunii întrucât răul este copleşitor: *...în vremea asta trebuie să rezistăm şi să luptăm dacă vrem să nu ne distrugă ele pe noi, prin violență, înainte de a le reforma noi pe ele.*[2] Textul ne relevă un Bruno convins de necesitatea unei reforme hermetice fondată pe cunoaştere totală, pe aplicarea artei memoriei într-o manieră magică, ce unifică superiorul cu inferiorul, formele cu materia, cerul cu pământul.

[1] ibidem, p. 205
[2] idem

BJU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2. Descartes - filosof al luminii

Asemeni contemporanilor săi, Descartes este un gânditor extrem de prudent, de multe ori duplicitar, un veritabil *homo - duplex*. Pe de o parte, el caută să demonstreze, aşa cum rigorile scolasticii o cereau, nemurirea sufletului şi separabilitatea acestuia faţă de trup, iar pe de altă parte, el crede cu toată convingerea în comunicarea reală a substanţelor şi în imposibilitatea separării lor, fiind mai aproape prin această concepţie de spiritul magic al Renaşterii. Există un Descartes care izolează *Eul* de restul realităţii în calitate de judecător independent, pentru ca mai apoi, în ultimele lui scrieri, să devină un adevărat magician, ce caută să înţeleagă legăturile subtile dintre *Eu* şi energiile care îl influenţează sau care, mai mult chiar, îl construiesc, îl fac să fie ceea ce este.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Fig. 7. Gravură înfățișând un călugăr ce stă în meditație într-un loc pustiu (o crevasă), ceea ce arată că alchimia a fost în primă instanță o practică spirituală. Cele două figuri păsări sunt sufletul și spiritul (Johann Daniel Mylius, *Philosophia Reformata*, 1622)

În *Meditationes de Prima Philosophia (Meditațiile cu privire la prima filosofie)*, există o formulare oarecum ciudată pe care Descartes ține să o repete de două ori. Astfel, în varianta latină a textului apare *ego sum, ego existo*[1], iar în cel francez - *je suis, j'existe*[2]. Traducerea franceză scoate și mai bine în evidență ideea de repetiție, arătând că *Eul* concret, psihologic, personal, al lui X sau Z, cel care este legat de amintiri personale și de un anumit trup, acel *Je suis*, găzduiește un *Eu* transpersonal, metafizic, ce are rolul de a fonda metafizica și știința - *J'existe*. Diferența dintre cei doi *Eu* o regăsim și în terminologia cartesiană cu privire la suflet. În

[1] Descartes, *Med.*, AT,VII, 27
[2] Descartes, *Med.* , AT, IX, 21; AT, IX, 22

traducerea *Meditațiilor* în limba franceză, Claude Clerselier folosește cuvântul *esprit* pentru a exprima noțiunea de *suflet*, cu toate că mai firesc ar fi fost să utilizeze *l'âme*. De fapt, Clerselier tinde să unifice limbajul cartesian din textul latin. Astfel, încă de la începutul *Meditațiilor*, ceea ce era *ratio*[1] sau *mentis*[2] devine *esprit* în varianta franceză, de care Descartes se declară, de altfel, foarte mulțumit, considerând-o mai bună decât textul său latin. În al treilea șir de răspunsuri la obiecțiile lui Hobbes, Descartes ține să lămurească „încurcătura" terminologică ce poate naște confuzii în mintea unui om format în spiritul excesiv de pedant al scolasticii. Termenii *un esprit, une âme, un entendement, une raison*[3], exprimă de fapt același lucru: facultatea de a gândi (*la faculté de penser*). În *Meditații*, Descartes ne oferă una dintre cele mai complexe descrieri a ceea ce înseamnă a fi un lucru cugetător sau o natură gânditoare. Un lucru care gândește este *un lucru care se îndoiește, care înțelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care își imaginează și care simte.*[4] Din această definiție a naturii cugetătoare vedem cum termenii *mens, ratio*, folosiți în varianta latină, sau *l'esprit*, în cea franceză, sunt departe de a surprinde întreaga gamă a ceea ce înțelege Descartes prin *natură cugetătoare*, care implică, pe lângă aspectul strict intelectiv, și alte elemente care țin tot de interioritatea umană, cum ar

[1] ibidem AT, VII, 18
[2] ibidem, AT, VII, 21,81
[3] ibidem, AT, IX, 135
[4] René Descartes, *Meditații metafizice*, Crater, București, 1993, p. 29

fi: *voința, imaginația, simțirea.* Aceasta explică de ce, atunci când a avut în vedere să evidențieze distincția dintre suflet şi trup în *Meditații,* Descartes a folosit termenul *l'esprit (spirit),* iar atunci când a vrut să reliefeze unirea sufletului cu trupul, în *Pasiunile sufletului,* el foloseşte termenul *l'âme (suflet),* pe care îl aminteşte deja în al treilea şir de obiecțiuni aduse *Meditațiilor.*

René Descartes

Pentru Descartes, *cogito-ul* este ultimul grad de realitate. În *Prefața* la ediția în limba franceză a lucrării *Principia philosophiae,* el ține să clarifice acest aspect, arătând că principiile lui Platon şi Aristotel,

respectiv *ideea de Bine* şi cea de *Fiinţă*, nu posedă realitate, ele fiind simple abstracţii, lipsite de orice fel de conţinut[1]. La *cogito*, în calitate de *Eu* substanţial, se ajunge prin îndoiala de tip hiperbolă, care este un exerciţiu spiritual. Prin acest magnific exerciţiu, mai întâi *Eul* se distinge de corp prin *punerea simţurilor în paranteză*, apoi se deosebeşte de imaginile *fantasiei* prin suspendarea acestei facultăţi, pentru ca în final să elimine chiar intelectul şi judecăţile matematice care depind de el. În urma acestei negări radicale, *Eul* nu se dizolvă, ba din contră, îşi afirmă realitatea pe care o are în calitate de condiţie ultimă a tot ceea ce este real. Acest lucru ţine Descartes să-l specifice: *Eul* are realitate, fiind o natură creatoare (*naturans)* şi nu una creată (*naturata*). În acest sens, *Eul* descoperit de Descartes are o natură metafizică, pe care însă o găzduieşte *Eul* psihologic, concret, viu, al oricărui om.

Chiar dacă la prima vedere se pare că Descartes nu aduce nimic nou prin *Meditaţii* faţă de spiritul scolastic fondat pe autoritatea lui Aristotel, de fapt lucrurile nu stau de fel aşa.

În *Despre suflet*, Aristotel concepea două tipuri de intelect: unul *pasiv* şi altul *activ*. Primul era legat de simţuri şi poseda *fantasia*, amintirile personale ale omului. Al doilea era o facultate pură, căreia îi era rezervată doar judecata şi predispoziţia originară spre cunoaştere. Cele două intelecte sunt separate

[1] René Descartes, *Principiile filosofiei*, Editura IRI, Bucureşti, 2000, p. 68

unul de celălalt, au o natură diferită. Intelectul pasiv dispare odată cu subiectul, pe când cel activ este legat de genul omenesc, el fiind disponibilitatea pură de cunoaştere, caracteristică tuturor oamenilor. Intelectul activ, fiind etern, nu ar dispare nici măcar odată cu ultimul om de pe pământ. Aristotel explica diferența dintre cele două facultăți de cunoaştere în lucrarea *Despre suflet*, cartea sa de maturitate: *De aceea, de o parte există un intelect de aşa natură încât să devină toate, iar pe de altă parte un altul, prin care se împlinesc toate întocmai ca o stare <permanentă> cum este lumina... Iar acest intelect este separat (s.n.), neafectabil şi neamestecat, fiind prin natura sa act, < activitatea reală>. Căci totdeauna factorul activ este superior celui supus afecțiunii şi totodată principiul dominant asupra materiei.*[1] Pentru Descartes, *Eul* metafizic, ce corespunde intelectului activ aristotelian, nu este diferit de *Eul* psihologic corespondent al intelectului pasiv, ci este unul şi acelaşi *Eu*, real, viu concret. Este vorba doar de o altă perspectivă din care este privit acelaşi lucru. *Eul* psihologic este orientat spre datele simțurilor, pe care le consideră ca fiind o realitate indubitabilă. La polul opus, acelaşi *Eu*, „tratat" prin îndoiala de tip hiperbolă, are dubii referitoare la autenticitatea lumii sensibile pe care o suspendă. Această acțiune îl face să se deschidă spre o ordine interioară, care, în final, îl conduce la Divinitate, autentică realitate şi instanța ultimă a coerenței lumii. Odată ce *Eul* realizează această convertire a înțelegerii lumii dinspre interior

[1] Aristotel, *Despre suflet*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969, 430 a1. 5

spre exterior, el suferă o transmutație alchimică. Dacă viziunea inițială era asemenea infantului legat total de lumea sensibilă prin afectele sale, odată realizată inversiunea cartesiană, *Eul* privește lumea sensibilă cu detașare, cu simț critic, căutând să-și subordoneze voința și afectele intelectului. *Eul* metafizic devine garantul unui adevăr pe care simțurile nu ni-l pot oferi. În acest sens, cel mai sugestiv exemplu oferit de filosoful francez este cel al Soarelui, care, privit din perspectiva simțurilor, ne apare mai mic decât Pământul și învârtindu-se în jurul acestuia; privind însă același Soare cu ochii minții, prin calculele matematice, descoperim exact contrariul. Astfel, lumea sensibilă și cea inteligibilă nu trebuie privite ca fiind separate, întrucât ele nu sunt două lumi diferite, care nu comunică între ele, ci reprezintă aceeași realitate privită din alte unghiuri. *Eul* psihologic, orientat spre sensibil, vede numai corpuri. Cel metafizic, orientat spre ordine, măsură, întindere și mișcare, observă numere, idei, forme pure.

Tratatul despre lumină, ce ne dezvăluie preocupările alchimice ale lui Descartes, ar putea la fel de bine să se numească *Tratat despre foc*. Focul, constată filosoful, este principala sursă a luminii. Pentru a înțelege *lumina*, noțiune ce evident ne trimite și spre lumina interioară, spre cunoaștere, trebuie mai întâi concepută natura focului. Gaston Bachelard arăta, în *Psihanaliza focului*, că principala cheie prin care poate fi pătrunsă alchimia este studiul focului. Focul este principalul element care

transmută lucrurile, care le schimbă starea. Metalele trecute pe lângă foc se călesc, alimentele nu se mai alterează, iar nisipurile devin cristale. Focul are două calități opuse: fie distruge, fie înnobilează. Spiritul este cel care pune în mişcare materia, el este *focul interior.* Tot ceea ce este atins de foc capătă o informație de la un nivel mult mai înalt de realitate. Focul înseamnă dragoste, reproducere, germinație, viață, transmutare, sublimare. Descartes este în asentiment cu spiritul lui Heraclit din Efes, un filosof al vieții, pentru care *lumea este un foc veşnic viu care se aprinde şi se stinge după măsură.*

În spiritul filosofiei hermetice, aşa cum o practicau neoplatonicienii Renaşterii târzii (Bruno, Kepler, Galilei), Descartes poate fi interpretat ca un gânditor panteist. Matematica şi studiul luminii l-au condus înspre o viziune în care Universul este, în esența sa, lumină, dumnezeire, rațiune. În *Tratatul despre lumină,* filosoful prezintă opiniile *noilor astronomi*[1] în miezul cărora se găsea teoria heliocentrică[2]. Din acel moment însă, frica a pus stăpânire pe el, căci şi-a găsit un duşman de moarte în brațul secular care veghea cu atenție sporită la tot ceea ce ținea de mişcarea hermetică. Douăzeci de ani de auto-exil în Olanda, refuzul de a reveni în Franța, conflictul cu mult prea - credinciosul Pascal revoltat pe ideea unui „Dumnezeu al savanților şi al filosofilor", au culminat cu aruncarea pe foc, voită, a

[1] René Descartes, *Lumea*, Editura IRI, Bucureşti, 2003, p. 62
[2] ibidem, p. 68

părților celor mai importante din cele două lucrări ale sale, care se doreau un fel de „opera magna": *Tratatul despre lumină* și *Tratatul despre om.* Astfel, în cea de-a doua scriere, care avea menirea să o împlinească pe prima, lipsește chiar capitolul, pe care îl anunță de altfel în tot cuprinsul cărții, despre *sufletul rațional.* Se pare că unul din motivele principale care au condus la acest gest disperat a fost condamnarea lui Galileo Galilei de către tribunalul Inchiziției, în anul 1633. În același timp, dispariția anumitor părți din *Tratatul despre om,* considerate periculoase, a aruncat un văl de taină peste apartenența *de facto* a lui Descartes la mișcarea hermetică. Se știe că Descartes se interesase încă din anii tinereții de scrierile lui Kepler cu privire la arhitectura sistemului solar. Nu ne este greu să identificăm, în toate aceste semne, atașamentul filosofului francez la marea mișcare a matematicienilor și astronomilor neoplatonici, care erau în opoziție cu spiritul scolasticii. Ideile heliocentrice vor fi reluate cu o oarecare prudență în *Discursul asupra metodei,* partea a V-a, în care Descartes amintește despre un tratat personal pe care anumite considerente l-au împiedicat să-l publice[1]. Aici sunt reluate teme referitoare la natura luminii, a soarelui, asupra stelelor fixe și a celorlalte planete. Apogeul abordării temei luminii, locul în care Descartes pare a nu mai fi avut deloc rețineri în

[1] René Descartes, *Expunere despre metodă,* Paideia, București, 1995, p. 53

prezentarea teoriei heliocentrice, este tratatul *Principiile filosofiei.* Desprinderea de cercurile scolastice este evidentă şi prin faptul că dedică cartea *Serenisimei Prinţese Elisabeth, prima fiică a lui Frederic, Rege al Boemiei, Conte palatin şi Prinţ Elector al Imperiului.* Frederic, tatăl prinţesei cu care Descartes a avut o intensă colaborare, fusese conducătorul cercurilor protestante înfrânte în Bătălia de la Muntele Alb, din apropiere de Praga, la care participase şi Descartes, de partea ligii catolice însă. După înfrângere, Frederic îşi pierdu toate titlurile, devenind un pribeag al Europei. Faptul că Descartes ţine să specifice că Elisabeth era fata Regelui Boemiei nu ne poate duce cu gândul decât la ataşamentul filosofului faţă de libertatea spiritului pe care încercase să o ocrotească Frederic la Praga, oraşul care găzduise pe Bruno şi pe Kepler, promotorii noului spirit solar.

În *Tratatul despre lumină,* filosoful arată că lemnul este tot una cu focul. Diferenţa constă doar în ordine, măsură, întindere şi mişcare. *Cineva îşi poate imagina, dacă vrea, în acest lemn, forma focului, calitatea căldurii şi acţiunea care îl arde ca fiind lucruri cu totul diferite; cât despre mine, căruia mi-e teamă să nu mă înşel de-aş propune ceva mai mult decât văd necesar că ar trebui să fie, mă mulţumesc să înţeleg mişcarea [particulelor sale].*[1] Din acest text răzbate critica formelor substanţiale, una din temele centrale ale cartesianismului, care vine să elimine datele oferite

[1] René Descartes, *Lumea*, Editura IRI, Bucureşti, 2003, p. 33

de simțuri în procesul cunoașterii științifice. Simțurile ne amăgesc; ceea ce există este de fapt doar ordinea, măsura, întinderea și mișcarea, pe care le poate constata lumina pură, *Eul* metafizic, forma cea mai subtilă de realitate, a cărei natură este substratul tuturor lucrurilor. Totul este, în ultimă instanță, *lumină*, dar nu suntem capabili să o percepem în forma ei pură datorită simțurilor, ce o acoperă cu un văl iluzoriu, pe care doar rațiunea îl poate desface. Rațiunea, al cărei garant este *Eul* metafizic, este singura instanță care poate pătrunde dincolo de simțuri și care poate atinge *lumina pură* – ordinea, măsura întinderea și mișcarea, cele patru puncte cardinale ale adevărului cartesian.

Prima frază din *Tratatul despre lumină*, care vine să precizeze că dincolo de ceea ce simțim există un adevăr pe care numai *Eul* nostru cel mai adânc îl poate pătrunde, rămâne ca testament cartesian. *Propunându-mi să tratez despre lumină, primul lucru asupra căruia doresc să vă atrag atenția e că se poate să existe o diferență între senzația ce o avem despre aceasta... și ceea ce se află în obiectele care produc în noi aceea senzație... În ciuda faptului că oricine este convins, de obicei, că ideile pe care le avem în gândirea noastră sunt în întregime asemănătoare obiectelor din care purced, eu nu văd totuși temeiul care să ne încredințeze că ar fi [așa]; dimpotrivă, observ că sunt mai multe experiențe care ar trebui să ne facă să ne îndoim.*[1]

[1] ibidem, p. 31

Apare iarăşi obsesivă ideea conversiei, a gândirii ce abandonează senzaţiile, căci sunt înşelătoare. Cunoaşterea autentică se fondează pe facultatea ce se află dincolo de tot ceea ce ţine de senzaţii şi care are o puritate extremă, neavând nici un amestec cu simţurile, anume intelectul pur, *Eul* izolat prin operaţiile îndoielii de tip hiperbolă în chip radical de tot ceea ce este sensibil, *Eul* care nu este o abstracţie lipsită de conţinut, nici un principiu steril, invenţie a vreunui visător, ci este un principiu practic, real, motor a tot ceea ce este mişcare şi viaţă. Acest principiu cosmic este *lumina*, *Eul* metafizic, condiţia ultimă de inteligibilitate a tuturor lucrurilor, cât şi natura lor autentică. Omul, coparticipant la acest principiu, pe care Max Scheler îl va numi, mai târziu, *Spirit*, capătă o poziţie specială în cosmos, devine scop în sine, fiind eminamente liber.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3. Ideea kantiană a perfectibilității umane

În cultura de până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, omul nu exista ca actor autonom, independent, suficient sieşi. Acțiunile umane nu erau decât un pretext pentru a se ajunge la atotputernicia divină. Revoluția franceză a creat primul stat ce a abolit credința în Dumnezeu, înlocuind-o cu mult prea umanul cult al Rațiunii. Omul s-a simțit, pentru prima dată, singur şi liber, iar ceea ce-l înconjura îi aparținea de drept şi trebuia cucerit.

Cu siguranță că pecetea cea mai importantă pe această schimbare de optică a adus-o Kant, apologetul rațiunii, care avea să recunoască, la finele *Criticii rațiunii practice*, că facultatea de cunoaştere este limitată, ea fiind în imposibilitate să-şi atingă vreodată *acel mare scop care i-a fost propus*. Filosoful german afirmă că această limitare a cunoaşterii este benefică ființei umane, căci e mult mai bine să nu

cunoaştem lucrurile în sine, să nu cunoaştem pe Dumnezeu. Dacă ar exista o astfel de posibilitate, s-ar anihila intenția noastră morală, nu s-ar mai justifica nici un imperativ, nici o acțiune din datorie (din intenționalitate rațională). *Dar în locul luptei pe care o are de dus acum simțământul moral cu înclinațiile, în care după câteva înfrângeri se poate dobândi totuşi treptat forța morală a sufletului, ne-ar sta neîncetat înaintea ochilor Dumnezeu şi veşnicia în înfricoşătoarea lor maiestate ... cele mai multe dintre acțiunile conforme legii s-ar face din frică, puține numai din speranță şi nici una din datorie, iar o valoare morală a acțiunilor, singura de care depinde valoarea persoanei şi chiar aceea a lumii în ochii înțelepciunii supreme, nu ar mai exista.*[1] Faptul că nu îl cunoaştem pe Dumnezeu nu diminuează credința noastră, căci progresul în câmpul moralității recheamă o mai vie nevoie de Dumnezeu. Nu teama sau speranța sunt pecețile moralității noastre, ci nevoia de perfectibilitate. În viața de dincolo, omul nu va fi fericit după ce a fost moral aici, ci va fi fericit pentru că va putea în sfârşit să fie moral în deplinătatea persoanei sale, uşurat acum de recalcitranta sensibilitate. Omul kantian nu este moral pentru că el crede în Dumnezeu şi încearcă să intre în grațiile Sale, ci, tocmai pentru că este moral, *nu poate să nu creadă în Dumnezeu,* pe care îl vede ca pe o garanție a instaurării depline a moralității. *Dacă Dumnezeu nu ar exista, dacă sufletul nostru nu ar fi*

[1] Imm. Kant, *Critica rațiunii practice,* Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1972, p. 238

nemuritor, perfecțiunea morală nu ar fi pentru noi decât un orizont inaccesibil.[1] De altfel, Kant completează pasajul legat de imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu cu faptul că omul nu poate să fie legat definitiv numai de natura existentă. Enigmatica natură umană este legată și de alte orizonturi. *Purtarea oamenilor, atâta timp cât natura lor ar rămâne așa cum e, ar fi deci transformată într-un simplu mecanism în care, ca și într-o piesă de marionete, totul ar gesticula bine, dar unde în figuri nu s-ar întâlni totuși viață".*[2] Kant subordonează rațiunea vieții, valoare supremă, ce constituie suportul întregii mișcări din Univers. Chiar dacă drumul pe care îl deschide viața este unul plin de provocări, de suișuri și regresiuni, de riscuri permanente, el oferă, în ultimă instanță, sens acțiunii umane, fără să o priveze de ceea ce este mai important și anume de libertate. Facultățile noastre fiind mărginite, nemurirea devine condiție a progresului moral infinit. Kant vede în rațiune un principiu corelat vieții, anticipând romantismul german, încununat de Schiller, Schelling și Hegel, care s-au văzut nevoiți să atribuie rațiunii mișcare, tensiune, devenire, istorie.

Pentru Kant, cunoașterea nu are ca finalitate numai bunăstarea materială, nici o stare de permanent extaz în fața măreției divine, ci, în primul rând, *realizarea plenară a umanului, afirmare ce presupune, ca o condiție indispensabilă, triumful deplin al*

---

[1] Hubert Grenier, *Marile doctrine morale*, Humanitas, 1995, p. 113
[2] Imm. Kant, *op.cit.*, p. 238

rațiunii. Acest triumf va trebui să se materializeze în promovarea, prin toate acțiunile noastre, a valorilor supreme la care ajunge rațiunea: Binele, Adevărul, Frumosul.[1]

Immanuel Kant

Kant însuşi va considera, spre sfârşitul vieții, că este necesar să fie mai explicit în legătură cu condiția umană, cu sensul devenirii acesteia în contextul concret al existenței ei. În 1798, la Königsberg, în editura Nicolovius, apare *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Antropologia*

[1] N.N. Bobică, *Apriorismul kantian*, Editura Academiei Române, 1992, p. 147

din perspectivă pragmatică), în care filosoful german concepe studiul ființei umane dintr-un unghi pragmatic, destinat să împlinească filosofia sa teoretică, oferind o imagine globală asupra omului, pe care încearcă să-l cunoască ca *„cetățean al lumii"*.[1] Cunoașterea pragmatică, mărturisește Kant, *cercetează ceea ce face, poate sau trebuie să facă omul, în calitate de ființă ce acționează liber.*[2]

Antropologia din perspectivă pragmatică rămâne un document prețios prin care putem reface modul în care era privită condiția umană în secolul al XVIII-lea. Structura antropologiei pragmatice urmărește înțelegerea ființei umane ca atare: *o specie cu adevărat misterioasă prin unicitatea ei, care posedă conștiință de sine, operează cu imperative ipotetice, cu mijloace și scopuri și chiar posibilitatea anihilării deliberate a propriei vieți în situații extreme, o ființă ce nu posedă un caracter predeterminat, ci unul pe care și-l făurește singur pentru că el este capabil să se perfecționeze conform scopurilor sale.*[3] *În calitate de ființă perfectibilă, omul se împlinește prin trei disponibilități sau predispoziții: cea tehnică - prin care manipulează lucrurile, cea pragmatică - prin care se folosește de alți oameni în vederea realizării intențiilor sale și cea morală - prin care își manifestă libertatea, subordonându-se totuși legilor.*[4]

---

[1] Imm. Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Editura Antaios, 2001, p. 40
[2] ibidem, p. 39
[3] ibidem, p. 261
[4] ibidem, p. 262

Predispoziția tehnică deschide o sumedenie de enigme în legătură cu originea omului şi cu singularitatea fiinţării sale, cum ar fi: mersul (omul are originar poziție qvadrupedă sau este destinat unei poziții bipede?), comportamentului alimentar (omul este animal ierbivor sau carnivor?), statutul ființei umane (omul este un animal paşnic sau de pradă?, este de la natură sociabil sau este destinat să trăiască singur?). Filosoful german afirmă că natura a conceput anatomia mâinii, a degetelor şi a vârfului degetelor pentru ca omul să poată mânui *în toate felurile lucrurile, prin urmare l-a făcut capabil să îşi folosească raţiunea, pentru care i-a dat aptitudinea tehnică sau abilitatea, caracterizând specia ca pe un animal raţional.*[1]

Predispoziția pragmatică arată că, în cazul omului, destinația sa nu poate fi atinsă de individ, aşa cum se întâmplă la toate speciile de animale; pentru Kant, nici nu există o destinație a individului, ci numai una care aparține speciei umane: purtăm în noi misterul speciei, ne mântuim prin specie. Specia posedă o tendință spre un scop final, cu siguranță unul pozitiv, deşi de multe ori evenimentele ne îndeamnă să credem contrariul.

Predispoziția morală trebuie să clarifice dacă omul are de la natură o tendință spre a practica binele sau răul ori comportamentul este rezultatul factorilor de mediu în care evoluează, *al mâinilor care*

[1] ibidem, p. 264

îl modelează.[1] Concluzia lui Kant, ce a avut un impact enorm în pedagogie, este că, din punctul de vedere a ceea ce este omul ca individ, el este iremediabil rău (de la natură). Ceea ce îl salvează, însă, este caracterul speciei, care tinde continuu spre bine.

Între individ şi specie este un conflict permanent, cum este şi acela dintre înclinaţii şi datorie. Pentru a se integra în specia sa, individul trebuie să se modeleze prin artă şi ştiinţă, inhibând tendinţa sa animalică. *Omul trebuie, aşadar, să fie educat în vederea binelui!*[2] Kant recunoaşte imensa dificultate pe care o implică acest proces, luând în considerare, în primul rând, faptul că educatorii, sau cei care sunt puşi să judece, sunt tot oameni. Ar fi fost de preferat ca, pentru a atinge scopul final, care este realizarea unei asocieri a oamenilor cu Divinitatea, a unei societăţi de îngeri, să avem şi educatori sau judecători - îngeri, dar din nefericire aceştia lipsesc, ceea ce face ca progresul să devină infinit mai complicat şi mai plin de riscurile unor regresiuni, uneori aproape apocaliptice, ce recheamă trezirea speciei, în momente astrale, pentru a nu abandona drumul spre *scopul final*. Kant este adeptul unei teologii fără minuni, în care nu există miracole şi reînviere. Răul, care este prezent în lume, nu poate fi anihilat decât pe calea unei pedagogii cu o puternică încărcătură etică. Din acest punct de vedere, Iisus este văzut doar ca un pedagog de geniu, în lipsa

[1] idem
[2] idem

căruia raţiunea ar fi ajuns tot acolo, dar mult mai greoi.[1]

Kant analizează conflictul dintre înclinaţiile individuale şi cerinţele raţiunii impuse de evoluţia speciei din perspectiva a trei determinaţii ce sunt sursa devierilor permanente din calea progresului.

Fig. 8. Minerva, zeiţa raţiunii, cu bufniţa în mâna dreaptă, semnificând înţelepciunea.

[1] vezi A. Philonenko, *Filosofia germană,* în *Istoria filosofiei, vol. III. Triumful raţiunii,* coord. de Jacqueline Russ, Univers enciclopedic, Bucureşti, 2000, p. 97

Prima este determinația fizică, ce conduce la o nepotrivire între perioadele naturale ale dezvoltării sale (dezvoltarea sexuală a individului și dezvoltarea lui mentală) și perioadele sociale (întreținerea unei familii). Există o perioadă de 5 ani, respectiv între vârsta de 15 ani și cea de 20 de ani în care nepotrivirea dintre înclinațiile individului și rațiunea impusă de specie prinde cote alarmante, conducând, consideră Kant, la practicarea viciilor și a perversiunilor, care, în cazul prelungirii minoratului social, se pot permanentiza pe tot parcursul vieții.

În al doilea rând, *instinctul către știință, ca spre un mijloc de cultură care înnobilează umanitatea nu este, în ansamblul speciei, proporțional cu durata vieții.*[1] Savantul care ajunge la apogeul creației este deja foarte bătrân și decrepit, lăsând moștenirea mai departe tot unor bătrâni care în scurt timp vor fi la fel de decrepiți. Ceea ce face ca știința să fie mereu în pericol, *neexistând niciodată siguranța că nu se va da înapoi sub amenințarea permanentă a barbariei perioadelor de transformări politice.*[2]

Iar în ceea ce privește dobândirea fericirii, conflictul dintre individ și specie este și mai evident, înclinațiile fiind într-o opoziție permanentă cu moralitatea fondată pe datorie. Rolul filosofiei, după Leibniz și Wolf, era acela de a-l pregăti pe om pentru a fi capabil să realizeze o asociere cu Divinitatea.

---

[1] Imm. Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Editura Antaios, 2001, p. 266
[2] ibidem, p. 266

Ideea era deja prezentă în opera lui Platon, care vedea în filosofie o pregătire pentru moarte, pentru acel moment când sufletul gol, lipsit de învelişul carnal, este supus unei supreme judecăți, care îi va revela adevărata-i condiție în raport cu ordinea şi logosul, ce țin de Divinitate. Ideea centrală a antropologiei platoniciene, pe care, după un lung traseu creştin o regăsim şi la Kant, este aceea a perfectibilității ființei umane. Sufletele sunt perfectibile. Ele au puterea de a-şi subordona înclinațiile şi de a plasa omul în câmpul unui program rațional.

Mitul lui Gyges, prezentat de Glaucon[1], ne arată cât de dificilă este această sarcină, cât de greu este să justificăm nevoia de filosofie, ideea de perfectibilitate a omului, vocația sa spre moralitate, spre practicarea unui bine impus de rațiune. În lipsa unei Divinități care ar dori o asociere cu oamenii, această perfectibilitate nu are însă nici un sens. Platon, care a construit o antropologie a omului ideal având ca model pe Socrate, a dezvoltat în *Republica* o societate în care *Regele filosof* este tocmai un atare tip ideal de om. Socrate era însă omul *daimonic*, cel care era inspirat de zeu. În lipsa unor oameni de asemenea condiție, lumea poate să rămână o junglă, după modelul unei demagogii agresive.

Creştinii, la rândul lor, au motivat perfectibilitatea umană tocmai prin faptul că există un Împărat şi o împărăție lipsită de păcat.

---

[1] vezi Platon, Republica, Cărțile I-V, 357 a – 362 d, Universitas, 1998

Modernii au văzut în acest Rege al Universului o expresie a Raţiunii universale. În acest sens, pentru Kant, îndemnul: *iubeşte pe Dumnezeu mai presus de toate şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi!* capătă un sens special: *iubirea lui Dumnezeu ca înclinaţie (ca iubire patologică) este imposibilă; căci el nu este un obiect al simţurilor ... a iubi pe Dumnezeu înseamnă: a-i îndeplini bucuros poruncile; a iubi pe aproapele înseamnă: a-ţi face bucuros toate datoriile faţă de el.*[1] Pentru Kant, existenţa lui Dumnezeu este un postulat al raţiunii practice. *Postulatul posibilităţii Binelui suveran derivat (al celei mai bune lumi) este în acelaşi timp postulatul realităţii unui suveran Bine originar, anume al existenţei lui Dumnezeu. Era pentru noi o datorie să lucrăm la promovarea Binelui suveran ... Este necesar, din punct de vedere moral, să admitem existenţa lui Dumnezeu.*[2]

În concepţia lui Kant, morala precede credinţa. La fel ca şi Platon, el are în vedere perfectibilitatea din punct de vedere etic. Se caută Binele la care poate ajunge sufletul. Precum Platon, care era conştient că sufletele oamenilor nu au aceeaşi greutate în sens valoric, unele fiind din aur, altele din argint sau din fier şi aramă, la fel şi Kant avea să surprindă diferenţa dintre calitatea sufletului său şi aceea caracteristică unui meşteşugar. Fragmentul este de fapt o confesiune ce degajă o

[1] Imm.Kant, *Critica raţiunii practice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 172
[2] ibidem, p. 216

inegalabilă emoție: *Când intru în atelierul unui lucrător manual, aș vrea ca el să nu-mi poată citi gândurile. Mă rușinez de această comparație (...) el ar vedea marea inegalitate pe care eu o simt în raport cu el. Îmi dau seama că nu aș putea trăi o zi în plus fără munca susținută prin care copii săi vor fi crescuți pentru a duce o viață folositoare.*[1] Kant înțelege că perfectibilitatea omului nu este în planul acumulării de cunoștințe, ci în acela al moralității, al exercițiului binelui. Asta încerca să practice și Socrate, căci nu disprețuia pe nimeni, de la vânzătorul de pește și până la vânzătorul de idei. El pleca de la toți și ajungea întotdeauna la ideea de bine, la etic. Acest lucru l-a acceptat și Kant: anume că fiecare trebuie să-și urmărească propriul său scop ce capătă valoare absolută în sine. Nu contează natura sufletului - nu toate sufletele sunt la fel pentru a le cere la fel -, ci faptul că sufletul și-a găsit un scop sau, mai bine zis, că a devenit un scop pe care îl poate conștientiza, ceea ce-l face capabil să înțeleagă orice ființă rațională în calitate de scop, rechemând prezența legii morale ce determină ca orice ființă rațională să fie privită numai ca scop și niciodată numai ca mijloc. Kant este extrem de ferm specificând că *în ordinea scopurilor, omul (și împreună cu el, orice ființă rațională) este scop în sine, adică nu poate fi folosit niciodată de nimeni (nici chiar de*

[1] Imm. Kant, Note 102,7;81,8 apud J.B.Schneewind, Inventarea autonomiei. O istorie a filosofiei morale moderne, Editura Polirom, 2003, p. 632

Dumnezeu) numai ca mijloc, fără a fi în acelaşi timp şi scop.[1]

Morala antică punea accentul pe valoarea colectivităţii: cetatea avea întotdeauna dreptate în faţa individului. Pentru Aristotel, individul nu apărea decât ca un membru al corpusului social, trebuind să îndeplinească o funcţie precisă pe care o predetermina întregului. Întregul avea, deci, prioritate logică şi axiologică faţă de parte, iar aceasta, în afara întregului, nu mai însemna nimic.

Putem spune că marea descoperire a lui Kant se constituie în teoretizarea clară a ideii de demnitate a individului ca valoare în sine, ceea ce defineşte în chip esenţial sensul lumii moderne şi contemporane. Pe acest fundament nou, filosoful din Königsberg va putea fonda ideea de libertate, cheia progresului şi perfectibilităţii fiinţei umane.

Lectura lui Rousseau a avut un impact serios asupra gânditorului german, care a recunoscut că o societate a fiinţelor umane raţionale nu poate fi o societate de îngeri, întrucât omul are o natură proprie lui şi niciodată nu trebuie să uite de unde a plecat. Trecând în revistă principalele teme ale decadenţei omului aşa cum apar ele la Rousseau, filosoful german consideră că nu este vorba de o întoarcere la starea naturală, ci de o permanentă întoarcere a privirii înapoi de pe treapta pe care se află omul acum. Esenţială în progresul speciei ar fi existenţa

[1] Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 222

oamenilor buni, adevărați pedagogi neatinși de corupție. La fel ca în *Republica* lui Platon, avem nevoie de educatori, de paznici buni, pentru ca scopul final să poată fi atins. Pentru a atinge ținta destinației sale, omul trebuie să-și tempereze animalitatea, iar acest lucru nu se poate realiza decât pe baza unei constituții civile. Din punct de vedere al animalității, Kant nu îl apropie pe om de specia mamiferelor, ci consideră că ființa umană ar fi *asemeni albinei*, căci are nevoie de un stup, în care fiecare să fie specializat la „ceva anume", și în care să domnească, mereu, doar o singură albină. Filosoful german crede că omul *este cu necesitate membru al unei societăți civile.*[1] Etologia contemporană vine să confirme o asemenea observație. Omul este un mamifer special, prin modul său de organizare și comunicare, fiind mai apropiat de albine decât de celelalte mamifere.[2] Cu toate că albinele sunt fascinante pentru modul lor de organizare, ele nu sunt sortite nici unui fel de progres. Spre deosebire de albine, omul *își însușește prin viclenie sau violență strădania celuilalt... Războiul interior sau exterior, oricât de mare ar putea fi răul, se află în specia noastră.*[3]

În partea finală a antropologiei sale, Kant ne oferă cheia pentru a înțelege posibilitatea de

---

[1] Imm. Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Editura Antaios, 2001, p. 271.

[2] Dominique Lester, *Originile animale ale culturii*, Editura Trei, București, 2004, p. 171

[3] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 271

împlinire a scopului final al omenirii, destinația sa atât de greu de atins. Filosoful vorbește despre ființe de pe alte planete, create și ele tot de Demiurg, cu care am putea să realizăm o comuniune.[1] Aceste ființe raționale, ce au atins un grad superior de împlinire și organizare, *s-ar afla în necesitatea de a gândi sonor, adică fie în starea de vis sau în cea de veghe, singuri sau în societate, să nu poată să aibă gânduri decât cu condiția de a le exprima deîndată.*[2] Ele ar poseda un fel de limbaj telepatic în care toți și-ar putea citi gândurile, în care nimeni nu ar putea să ascundă nimic, o lume deschisă în chip absolut. Asemenea ființe însă, specifică Kant, trebuie să fie de *o puritate angelică*, altfel nu ar putea să se suporte reciproc. Specia noastră, plină de răutate egoistă, de fățărnicie și de nesfârșite ascunzișuri ale intențiilor sale, nu ar putea să fie decât disprețuită și nu ar putea să ocupe un loc de onoare între toate celelalte.[3] Totuși, suntem ființe raționale și suntem înzestrați cu o predispoziție

---

[1] Această idee este prezentă încă din 1755, când Kant elaborează *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Istoria naturală generală și teoria cerului)*, unde, în ultimele două secțiuni, își pune problema existenței și a altor ființe raționale locuitoare în univers. *Ar fi arogant*, spune Kant, *să presupunem că nu există viață ca a noastră pe alte corpuri cerești: am fi ca păduchii de pe capul unui cerșetor, care presupun că sfera lor este singura locuită...Ființele mai ușoare vor fi mai inteligente, mai morale și, în consecință, vor trăi mai mult decât cele mai grele....pe pământ... ne găsim într-o poziție mediană: tentați de trup, suntem totuși capabili să rezistăm imboldurilor sale prin exercițiul inteligenței noastre.* Apud J.B.Schneewind, *Inventarea autonomiei. O istorie a filosofiei morale moderne*, Editura Polirom, 2003, p. 644

[2] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 273

[3] idem.

morală, şi, în consecinţă, raţiunea face în permanenţă eforturi pentru a impune umanitatea în vederea depăşirii condiţiei de animalitate care a precedat-o. Kant speră într-o organizare progresivă a cetăţenilor Globului într-o specie unită cosmopolit, devenind membrii unui *imperiu moral* fondat pe libertate.[1] Urmând calea datoriei, a raţiunii, fiinţa umană va putea într-un final să împlinească idealul stoic al cosmopolitismului şi să spună că cetatea ei este întregul cosmos.

Astfel, cercul se închide, Kant revenind la preocupările din perioada precritică dominate de sensul progresului umanităţii. În 1754, el a elaborat două eseuri cosmologice[2] aflate în legătură directă cu *Teoria cerului*, publicată ulterior. Corelând evoluţia Pământului cu esenţa fiinţei umane, Kant atribuie Pământului o vârstă mijlocie, spunând despre om că şi acesta a parcurs deja jumătatea drumului către perfecţiune, fiind, ce-i drept, încă supus greşelii, dar totodată capabil de virtuţi şi de desăvârşire.[3] Gândul

---

[1] Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, pp. 171-172

[2] Cele două eseuri sunt: *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne (Cercetarea întrebării dacă Pământul a suferit vreo modificare de la primele clipe ale originii sale prin rotirea în jurul axei sale, care ar fi cauza acestui fapt şi cum poate fi ea dovedită?) ; Die Frage: Ob die Erde veralte? Physikalish erwogen (Întrebarea : Pământul îmbătrâneşte? privită din punct de vedere fizic)*, http://web.uni-marburg.de/kant/7webseitn/bib_schr.htm

[3] Uwe Schultz, *Imm. Kant* , Editura Teora, 1997, p. 68

că ar putea exista locuitori pe alte planete, ce ar putea avea o gândire sonoră, ne întoarce de asemenea în timp, la acel Kant suspectat de a fi avut legături cu mişcarea spiritistă, care de altfel era în mare vogă în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.[1]

Deşi *Antropologia din perspectivă pragmatică* este ultima lucrare publicată, ea aminteşte în chip straniu de perioada pre-critică, când filosoful din Königsberg se lăsa purtat de visurile unui vizionar.

*

În anul 1784, în numărul din septembrie al publicaţiei *Berlinische Monatsschrift*, Moses Mendelssohn şi-a făcut public studiul asupra chestiunii *Über die Frage: was heißt aufklären?*. El vorbeşte despre *cultură* şi *luminare* ca fiind două elemente necesare armonizării esenţei umane cu esenţa cetăţeanului. *Luminarea*, ca proces de eliberare a omului de sub imperiul superstiţiilor şi prejudecăţilor, este considerată a fi indispensabilă omenirii[2].

În acest climat al *luminării* susţinut de ştiinţă, în mod special de fizica newtoniană, asistăm,

---

[1] Amintim succesul lui Emmanuel Swedenborg, celebrul vizionar, cel care în 1748 a început să completeze *Diarium*, un jurnal al peregrinărilor sale în sistemul nostru solar, unde afirmă că s-a întâlnit cu locuitori ai altor planete, care i-au făcut anumite comunicări.

[2] Moses Mendelssohn, *Asupra întrebării: ce înseamnă a lumina?*, în *Ce este „Luminarea"?. Teze, definiţii şi semnificaţii*, Ediţie, traducere şi note şi postfaţă de Alexandru Boboc, Paidea, 2004, pp. 12 - 15

BCU BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

inexplicabil la prima vedere, la resuscitarea ocultismului sub forma mişcării spiritiste, a magnetismului, a astrologiei etc. Ocultismul a însoţit mişcările revoluţionare care au zguduit Europa şi America secolului XVIII. Contele Cagliostro sau Contele Saint – Germain, doi dintre cei mai cunoscuţi ocultişti, anunţau sfârşitul unui ciclu istoric. Ei fascinau prin peregrinările lor spaţio-temporale. Cagliostro, în calitate de *Mare Kophta*, a fost creatorul unui rit masonic axat pe misterele egiptene referitoare la transmigraţia sufletului.

Ordinea spirituală şi politică care asigurase echilibrul Europei era la crepuscul, forţe nevăzute trâmbiţau triumful unui nou ev. În acest context, orice personaj care punea sub semnul întrebării realitatea era bine venit. Era o lume coaptă, care simţea iminenţa schimbării. Rozicrucieni şi francmasoni, ocultişti de tot felul, au devenit peste noapte oameni la modă. Menirea lor era să urgenteze decrepitudinea vechiului ev. Pe de o parte, erau forţele care clădeau spiritul modern, respectiv ştiinţa mecanică, enciclopedismul, şcoala de istorie, de ştiinţe naturale etc.; de cealaltă parte, erau forţele menite să stimuleze decăderea vechiului ev cu privilegiile lui, ce veneau cu un parfum de mister, de ocult, de vechi şi tenebros. În termenii unei alchimii a culturii, cele două forţe reprezintă cele două faze: *nigredo* şi *albedo*, deconstrucţie şi construcţie, putrefacţie şi naştere, etape indispensabile vieţii.

Secolul al XVIII-lea marchează sfârşitul războaielor religioase care au divizat Europa secolului XVII. Biserica nu mai găsea o justificare ideologică pentru a-şi motiva sângeroasele represiuni ale căror victime erau, de regulă, intelectualii. Mişcarea hermetică, ce a fascinat climatul cultural al Europei de la sfârşitul secolului al XV-lea şi până în prima jumătate a secolului XVII, găsea un climat propice de manifestare. Preocupările oculte din această perioadă, în cadrul cărora un loc special îl ocupa comunicarea cu entităţile spirituale, şi care, cu un secol mai devreme, l-au costat viaţa pe Giordano Bruno, găseau acum un teren liber. Un Don Juan se putea converti mult mai uşor într-un libertin, precum Casanova, care îşi ducea existenţa în saloanele exuberante ale unei aristocraţii decrepite. Un Faust putea trece mult mai facil convertit într-un om al ştiinţei noi, cum era Newton, care, cu prudenţa necesară, era preocupat, la modul cel mai serios, de alchimie. Materialismul frust, impus de atotputernicia mecanicii, era dublat de cele mai excentrice experienţe de salon, ce excitau facultăţile fizico - psihice, prin consumul unor produse exotice, precum tutunul sau cafeaua.

În această atmosferă, tânărul Kant se interesează de mişcarea spiritistă, motivat de nemulţumirea resimţită în faţa materialismului, devenit o modă a epocii. Marea cenzură a imaginarului din secolul XVII a culminat cu acceptarea, ca dat al cercetării ştiinţifice, doar a

BCU "M EMINESCU" IAŞI

lucrurilor ce țin de lumea vizibilă, verificabile experimental şi supuse coerenței matematice. Imm. Kant, în consens cu exigențele epocii, prin faimoasa sa teorie cosmogonică, a elaborat un model mecanic asupra universului, cunoscut în istoria ştiinței drept modelul Kant - Laplace. Cu toate acestea, rămâneau încă multe aspecte pe care ştiința nu le putea explica, cum ar fi transmiterea mişcării (problemă asupra căreia se apleacă Leibniz) sau natura atracției gravitaționale, la care s-ar putea ataşa imposibilitatea de a avea o explicație pentru afinitățile elective. Astfel de lucruri depăşeau granițele ştiinței mecanice, trimițând spre alte forme de cunoaştere. În 1766, Kant, sub puternica impresie a vizionarului suedez Emmanuel Swedenborg, surprinde cu lucrarea *Träume einer Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Visurile unui vizionar privite prin visurile metafizicii*), dovedind astfel că era preocupat de tot ceea ce se întâmpla în cercurile spiritiste. Tema, ne mărturiseşte Kant, i-a fost sugerată de *prietenii cunoscuți şi de cei necunoscuți.*[1] O formulare destul de ambiguă, regăsită pe parcursul întregii lucrări, pe care greu o putem clasifica ca o satiră sau ca o preocupare serioasă asupra comunicării cu spiritele. Lucrarea este redactată la zece ani după ce scrisese studiile *Istoria naturală generală şi teoria cerului* şi *Despre locuitorii de pe stele*, în care filosoful descrie locuitorii altor planete, cum ar fi cei de pe Jupiter şi

[1] Imm. Kant, *Visurile unui vizionar*, Editura IRI, Bucureşti 2003, p. 44, paragraf 318

Saturn, prezentând anumite similitudini cu modul în care sunt descrişi aceşti locuitori de către Swedenborg, în celebra lui carte *Arcana Caelestia (Secretele cerului).* Corespondența cu Charlotte Knobloch[1] atestă afinitatea, cel puțin într-o anumită perioadă a vieții filosofului, cu experiențe de tip exotic. Adepții lui Swedenborg din Germania au văzut în această corespondență o dovadă a faptului că *filosoful fusese de fapt un spiritist, însă a luat-o mai apoi pe căile greşite ale filosofiei,* cum se afirmă într-o scriere a teologului evanghelist Johann Friedrich Tafel, *astfel încât îl vedem pe Kant pierzându-şi în cele din urmă capacitățile suprasensibile şi sfârşindu-şi viața în supunerea față de poftele senzuale".*[2]

Lectura celor opt volume din *Arcana Caelestia,* pe care filosoful şi le-a procurat cu mari eforturi financiare, l-au dezamăgit. Deziluzia produsă de lectura volumelor lui Swedenborg îl vor determina să scrie *Visurile unui vizionar* în care nu recuză experiențele exotice relatate, cât interpretările lor teosofice, oferite de autorul suedez. Kant era un spirit mult prea constructiv pentru a intra în tagma celor care doreau doar să demoleze vechea lume fără să se gândească la ceea ce vor pune în loc.

În epocă conviețuiau două curente: unul raționalist, al omului **luminat,** orientat spre viitor, şi

---

[1] Scrisoare către Charlotte von Knobloch din 10 august 1763, la care se adaugă comunicarea făcută ulterior lui Moses Mendelssohn, în 8 aprilie 1766, care a constituit un răspuns la recenzia lui Mendelssohn asupra lucrării *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii*

[2] vezi Uwe Schultz, *op. cit.*, p. 75

unul mistic, ce răspândea ideea omului **iluminat**, fascinat de vechile mistere. Amândouă orientările aveau în centrul lor ideea de *lumină*. Kant este autorul unuia dintre cele mai provocatoare studii despre *luminare* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, publicat concomitent cu cel al prietenului său, filosoful Moses Mendelssohn, dar independent de acesta, în *„Berlinische Monatsschrift"*, 4 (1784), p. 481-494), al cărui leitmotiv este formula lui Horațiu: *sapere aude* (ai curaj să știi!). Luminarea este văzută ca un proces ce are menirea să-l scoată pe om din starea de minorat, să-l determine să-şi folosească propria-i judecată, să fie o ființă liberă. Tenebrele teosofiei nu reuşesc să-l înspăimânte pe filosoful german, ci, dimpotrivă, îl provoacă la o analiză pe care intelectul eliberat de orice fel de prejudecăți poate să o facă asupra unor astfel de concepții.[1]

Există totuşi un câmp, prioritar pentru Kant, care îl apropie de ideile mişcării spiritiste, anume cel al fundamentelor moralei. Eseul *Visurile unui vizionar* are ca principală țintă investigarea a două seturi de condiții: cele care fac posibilă mişcarea în lume şi cele care întemeiază moralitatea în lume[2]. Capitolul al II-lea al celei dintâi părți este revelatoriu în acest sens: *Întreaga moralitate a acțiunilor nu îşi poate avea*

[1] Imm. Kant, *Răspuns la întrebarea: CE ESTE LUMINAREA?*, în *Ce este „Luminarea"?. Teze, definiții şi semnificații*, Ediție, traducere şi note şi postfață de Alexandru Boboc, Paidea, 2004, pp. 16 - 23

[2] Gordon Treash, *Visurile lui Kant şi critica*, în *Revista de Filosofie*, Editura Academiei Române, Bucureşti 1990, p. 168

niciodată efectul deplin, conform ordinii naturii, în viața corporală a omului, şi nu o poate avea decât în lumea spirituală, conform legilor pneumatice ... . Când, în cele din urmă, comuniunea sufletului cu lumea corporală se desface prin moarte, viața în lumea cealaltă nu va mai fi decât o consecință naturală a acelei legături pe care o întreținuse deja în această viață, iar toate consecințele moralității de aici se vor regăsi acolo în efectele pe care o ființă aflată într-o comuniune indisolubilă cu întreaga lume spirituală le-a produs deja mai înainte conform legilor pneumatice.[1]

Secolele XVII şi XVIII impuseseră filosofia ca o disciplină ce a contribuit substanțial la elaborarea modelului mecanicist asupra lumii. Filosofia trebuia să ofere răspuns la toate problemele. Câmpul interiorității rămânea, totuşi, încă un univers cu multe necunoscute. Dacă tratatul cartezian despre pasiunile sufletului promova o perspectivă pe care astăzi o putem considera ştiințifică asupra raportului dintre suflet şi trup, problema autonomiei sufletului nu găsea un răspuns cu mijloacele ştiinței. Descartes constatase că pasiunile, chiar dacă sunt motivate de elemente externe, sunt totuşi autonome, aparțin sufletului. Durerea pricinuită de o săgeată ce a intrat în picior este altceva decât săgeata; mai mult, în anumite cazuri, se pot resimți dureri fără să mai existe cauza în planul fizic, aşa cum se întâmplă în cazul celor care, după ce şi-au pierdut un membru,

[1] Imm. Kant, *Visurile unui vizionar*, Editura IRI, Bucureşti, 2003, pp. 62 - 63, paragraf 336

continuă să resimtă durerea în lipsa acestuia. Într-un secol atât de încrezător în puterea mecanicii, cum era acela al lui Kant, în care raportul dintre cauză şi efect părea garantat de legi absolute, existența unor fenomene, ce nu puteau avea o explicație cauzală, ce scăpau de sub imperiul coerenței mecanice, părea de neacceptat. Aşa se justifică, credem, reacția lui Kant față de spiritism şi de fenomenele oculte în general, pe care o considerăm emblematică până în zilele noastre: *Filosofia ... se vede adesea într-o mare încurcătură cu privire la anumite relatări, atunci când fie că nu s-ar putea* ***îndoi*** *de unele dintre ele fără să fie penalizată, fie că nu ar* ***crede*** *fără să cadă în ridicol mai multe lucruri despre ele. Ambele inconveniente se întâlnesc într-un anumit grad în relatările curente despre spirite*[1]. Aceste argumente îl vor determina pe filosof să considere că *relatările de acest fel nu vor avea niciodată decât adepți secreți, pe care însă moda dominantă a lipsei de încredere îi va respinge public.*[2]

După aceste avertizări, Kant relatează despre cel mai tulburător caz al epocii sale, respectiv cel al vizionarului Swedenborg. Relatările misticului suedez i-au reținut atenția prin cele câteva probe de clarviziune, dar modelul teosofic ce venea să le explice i-a provocat suspiciuni. Filosoful din Königsberg constată, mai întâi, că Swedenborg are un interior deschis, fiind posesorul unor capacități de comunicare pe care astăzi le numim telepatice, ce

[1] ibidem, p. 83, paragraf 353
[2] idem, paragraf 354

constau în contactul pe care îl poate realiza cu alte spirite, chiar dacă acestea nu aparțin lumii noastre terestre, cum sunt cele de pe Saturn. Comunicarea lui Swedenborg cu spiritele este posibilă, consideră Kant, deoarece spiritele constituie un fel de societate subordonată ideilor de *Adevăr* și *Bine*. Aceste valori sunt forțele nevăzute care constituie esența Universului. Viața este în esență *Adevăr* și *Bine*. Aceste idei se obiectivează în conceptul de *cel mai mare om*, un fel de Spirit absolut, cosmic, care asigură comunicarea tuturor entităților ce posedă intelect și voință, garanție că universul este dominat de moralitate. Pentru Kant, în lipsa unei argumentări solide, aceste gânduri sunt pure fantezii, visuri, ce se pot dovedi periculoase, căci pot conduce în cele din urmă la compromiterea moralei. Experiențele strict subiective, chiar ale unui om de excepție, nu pot constitui fundamente pentru o metafizică ce are pretenția de a ne plasa în câmpul universalului. Metafizica nu se poate fonda pe reveriile vizionarilor, dar ea trebuie să țină cont, totuși, de existența acestora și să se aplece asupra lor cu instrumentele ei specifice. În acest sens, Kant încheie lucrarea cu o concluzie practică, a cărei menire este aceea de a stabili raportul dintre experiența vizionarului și filosofie.

Finalitatea lucrării *Visurile unui vizionar* are în vedere în ce măsură mijloacele filosofiei sunt suficiente pentru a explica raportul dintre suflet și trup, temă centrală a gândirii moderne. Filosoful din

Königsberg recunoaşte că, dacă în planul sensibil, având instrumentele fizicii newtoniene, putem înţelege transmiterea mişcării şi, chiar mai mult, putem fonda o ştiinţă ce posedă legi şi operează cu concepte universale, rămâne încă o taină explicarea modului în care gândirea şi voiţia acţionează asupra trupului. Deşi putem înţelege acţiunea unui corp asupra altui corp, rămâne totuşi totalmente enigmatică posibilitatea de a transmite trupului un mesaj ce vine de la suflet. De ce, dacă comand ridicarea propriului braţ, acţiunea se împlineşte, iar dacă comand în acelaşi fel lunii să stea pe cer, ea nu se opreşte? Ştim că va fi aşa, dar nu ştim de ce este aşa, nu avem nici un fel de înţelegere asupra temeiului acestor succesiuni cauzale, pe care le considerăm necesare şi universale. *Diferenţa este doar aceasta: că în primul caz avem experienţa, pe când în cel de al doilea nu o am.*[1]

Kant constată faptul că ne aflăm în relaţie cu fiinţele de genul nostru prin intermediul legilor corporale, când mult mai firesc ar fi să comunicăm direct, ca de la spirit la spirit. Filosoful va relua această idee şi în ultima sa lucrare, *Antropologia pragmatică,* în care imaginează societatea perfectă, formată din entităţi telepatice capabile să formeze o confederaţie cosmopolită cu alte entităţi de acelaşi fel din univers. În *Visurile unui vizionar,* Kant nu putea decât să spere că, *probabil, în viaţa noastră viitoare prin experienţe noi şi concepte noi să ne lămurim asupra*

[1] ibidem, p. 100, paragraf 370

forțelor sinelui nostru gânditor, care încă ne sunt ascunse.[1] Până atunci, pentru a fonda morala, trebuie să ne mulțumim cu metodele pe care ni le oferă filosofia, singura care poate conferi, prin forța argumentelor, universalitate și credibilitate. Această mică lucrare, dedicată de Kant vizionarilor, anunță metoda critică ce va supune unei analize, ce nu a mai fost întâlnită până atunci, facultățile de cunoaștere, încercând să surprindă limitele ființei umane și să regândească din această perspectivă întreaga problematică a filosofiei.

Întreaga activitate a lui Kant a fost dedicată înțelegerii perfectibilității ființei umane. Ideea centrală a gândirii kantiene este că individul nu se poate împlini decât prin specie, iar aceasta se îndreaptă spre o finalitate greu sesizabilă individului. În lipsa unei filosofii a istoriei, la Kant există o neclaritate în ceea ce privește modul concret în care se împlinește destinul ființei umane. Va fi rolul lui Hegel acela de a încerca să identifice modalitățile concrete, treptele, prin care Spiritul lumii (*Weltgeist*) modelează specia umană, îndreptând-o spre acea finalitate pe care ea o posedă în propria ei natură, construită pentru a-l găzdui.

[1] ibidem, p. 101, paragraf 371

BCU IASI © TRANSILVANIA LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

4. Hegel – magistrul alchimiei spiritului

Prelegerile despre filosofia istoriei ale lui Hegel nu sunt o simplă icoană descriptivă a istoriei, o prezentare directă a evenimentelor brute. Ele sunt o încercare de a pătrunde dincolo de faptele istorice ca atare, de a le sesiza sensul şi semnificaţia din perspectiva întregului, a unităţii, a totalităţii, a raţiunii, cu un cuvânt - a spiritului. Hegel însuşi afirmă că *filosofia istoriei nu înseamnă altceva decât a cuprinde istoria în perspectiva gândirii ei.*[1] Filosofia istoriei tratează fenomenologia ideii de libertate, adică modul în care se prezintă ideea de libertate în diferite momente ale istoriei. Doctrina lui Hegel se inspiră din religia creştină, care a surprins existenţa unui sens şi a unei semnificaţii în cursul luat de istoria omenirii.

[1] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1968, p. 12, paragraf 12

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

În viziunea lui Hegel, în istorie, a cărei esență este spiritul, există finalități, care fac ca aceasta să capete un înțeles pentru acela care are ochiul şi mintea antrenată să le descopere. Ideea unei împliniri pe termen lung a istoriei poate fi înțeleasă dacă ne gândim şi la diferența din limba greacă veche dintre *telos* şi *scopos*. *Telos* desemnează țelurile îndepărtate, iar *scopos* se referă la scopurile imediate, legate de o viziune strict pragmatică. Gânditorul german enunță cu claritate concepția sa despre direcția şi destinația istoriei, a omenirii, prin formula: *istoria universală este*

progresul în conştiinţa libertăţii[1], aserţiune ce indică, într-un anume fel, originalitatea şi conţinutul filosofiei hegeliene.

Prelegerile încep cu o relatare despre ceea ce Hegel numeşte *lumea orientală*, în care include China, *o ţară măreaţă şi întinsă*, India, *ţara fanteziei şi a sensibilităţii*, vechiul Imperiu al Persiei, *ţara unde răsare pentru prima dată lumina*, şi Egiptul, *ţara minunilor şi a Sfinxului*. China şi India sunt privite ca civilizaţii *staţionare*, ca societăţi care au evoluat lent până la un punct, apoi au devenit imobile, fixe. Hegel le consideră a fiinţa *în afara istoriei universale*[2], fiind plasate cu alte cuvinte în afara procesului de dezvoltare, care este baza filosofiei istoriei. Adevărata istorie începe cu Imperiul Persan, care, însă, *a dispărut*.[3]

În cadrul civilizaţiilor staţionare nu există libertate, căci apare *o latenţă înăbuşită a spiritului*.[4] Tot poporul trebuie să-şi supună voinţa conducătorului, care poate fi un rege - şaman, un om cu puteri sporite sau un mare preot. În toate aceste situaţii, liderul comunică într-un fel aparte cu energiile cosmice sau chiar are statut de locţiitor al Divinităţii. Autoritatea se impune întotdeauna, fără excepţie, din exteriorul fiinţei umane printr-o instanţă la care nu are acces decât conducătorul. În regimurile staţionare,

---

[1] ibidem, p. 22, paragraf 24
[2] ibidem, p. 113, paragraf 142
[3] ibidem, p. 167, paragraf 212
[4] ibidem, p. 169, paragraf 214

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

conducătorul este singurul care are autoritatea necesară pentru a decide soarta supuşilor, care reprezintă poporul în întregul său.

Ideea hegeliană a fost preluată ulterior de Karl Popper. Considerând *Republica* lui Platon drept un model de societate de tip tribal condusă de un rege - şaman, Popper consideră că una din condiţiile fundamentale ale unei astfel de societăţi este să fie închisă, izolată de restul lumii. Platon, folosind *mitul gliei* şi cel *al sângelui,* arăta cum în astfel de societăţi se construieşte spiritul respingerii celorlalţi oameni, spirit fondat pe o mentalitate ostilă faţă de tot ce nu se supune tradiţiilor comunităţii respective. În societăţile închise, staţionare, care refuză orice imixtiune a unor valori străine care le-ar perturba echilibrul, nu există o conştiinţă a revoltei, care ar putea fi semnul faptului că zorii libertăţii individuale sunt prezenţi.

În Orient, aşa cum se prezenta această zonă geografică în vremea lui Hegel, nu numai legea, *ci chiar şi moralitatea era o chestiune care ţinea de reglementări externe.*[1] Nu putem să vorbim în nici un caz de moralitate interioară sau mai bine zis de o *lege morală din noi,* aşa cum apare la Kant. Nu există încă un drept întemeiat pe raţiune, un drept care să glăsuiască din interioritatea fiinţei umane şi care să ne deschidă spre universal. Totul se desfăşoară aici sub presiunea aleatoriului. Pentru locuitorii Orientului, judecăţile morale despre bine şi rău vin

[1] Peter Singer, *Hegel*, Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 29 - 30

din afara lor, din bunul plac al conducătorului, iar acestea nu sunt supuse unui examen critic, suspectate că ar fi în contradicție cu scopurile particulare ale indivizilor, căci nu există încă o conștiință de sine suficient de matură ca să le poată pune la îndoială.

Deși culturile Orientului sunt de o mare diversitate, din punct de vedere al conștiinței libertății Hegel le consideră a fi pe același plan: *În Orient elementul hotărâtor este legea ca atare, astfel încât participarea subiectivă nu mai este necesară. În acest proces, omul nu are conștiința propriei sale voințe, ci a unei voințe cu totul străină de el.*[1]

Imperiul chinez, bunăoară, se definește printr-un despotism ce respectă principiul familiei. Guvernarea se bazează pe autoritatea paternă a Împăratului, iar supușii se consideră copiii statutului. Împăratul, închis între zidurile Orașului interzis, devine un fel de tată abstract, la care se raportează, din eternitate, întreaga suflare chineză. Supușii maiestății sale, asemenea unor copii, *nu pot să depășească cadrul moral al familiei și nici nu pot să obțină pentru ei înșiși o libertate autonomă cetățenească.*[2]

Comparând scrierile istoricilor greci de după cucerirea Indiei de către Alexandru Macedon cu organizarea societății indiene din secolul XIX, Hegel ajunge la concluzia surprinzătoare că această parte a lumii nu a progresat deloc, fiind caracterizată, ca și

[1] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 110, paragraf 137
[2] ibidem, p. 120, paragraf 151

atunci, de existența castelor, ce reprezintă grupuri umane închise, care nu se pot înrudi între ele și al căror raport reciproc este strict reglementat, cu neputință de schimbat. Așa cum într-un organism picioarele nu se revoltă pe mâini sau pe cap, nici oamenii dintr-o castă inferioară nu se revoltă pe o castă superioară. Castele reflectă în ochii poporului o ordine naturală, care nu poate fi afectată fără consecințe extrem de grave pentru bunul mers al societății în ansamblul ei. *Puterea ce guvernează în India nu este deci un despot uman, ci ceva mult mai puternic, este despotismul naturii*[1], castele fiind similare părților unui organism fără de care acesta nu poate supraviețui.

Sistemul castelor, ca instituție de bază a societății, stabilește pentru fiecare locul său în societate, astfel că în India *nu este vorba încă de libertate și moralitate lăuntrică.*[2] Lumea indiană este prin urmare înfățișată ca fiind încremenită în timp. Această constatare l-a determinat pe Hegel să afirme: *castele condamnă prin rigiditatea lor poporul indian la cea mai degradantă sclavie a spiritului.*[3]

Excepția de la regulă o constituie Imperiul Persan, care ajunge la apogeu, așa cum ne indică și Biblia, după cucerirea Babilonului, în timpul împăratului Xerxes, a cărui soție de origine israelită, pe nume Estera, îl va face să fie consemnat în Vechiul

[1] Peter Singer, *op. cit.*, p. 30
[2] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 140, paragraf 176
[3] ibidem, p. 139, paragraf 176

Testament. Iertarea evreilor care nu s-au închinat statuii împăratului, despre care aminteşte Cartea Esterei, este deja un semn că persanii recunoşteau un principiu transcendent de autoritate, o lege care era deasupra conducătorului, valabilă, deci, atât pentru supuşi, cât şi pentru cei care vremelnic aveau destinele acestora în mână. În Imperiul Persan are loc o revoluţie religioasă în secolul al VI-lea î.Hr., care impune cultul lui Zoroastru. Noua religie universalistă se fondează pe opoziţia dintre bine şi rău, dintre lumină şi întuneric. Adorarea luminii impune un *principiu general ce constituie determinarea atât pentru monarh, cât şi pentru fiecare dintre supuşi, şi astfel spiritul persan este spiritul pur, luminat, el este ideea adecvată poporului trăind în moralitate pură asemenea unei comunităţi sacre.*[1]

În China şi India, spiritualul şi naturalul sunt într-o perfectă unitate. *Spiritul aflat încă doar în starea de natură are însă menirea să se elibereze de ea.*[2] Hegel va insista pe faptul că abia în principiul persan unitatea se ridică pentru prima dată la o diferenţiere faţă de naturalul pur. *Lumina, în înţeles fizic şi spiritual, este considerată ca o înălţare, ca libertate faţă de starea naturală, iar omul se comportă faţă de lumină, faţă de principiul binelui, ca faţă de un element obiectiv, pe care îl recunoaşte, îl adoră şi-l mărturiseşte prin vrerea sa.*[3]

---

[1] ibidem, p. 112, paragraf 139
[2] ibidem, p. 168, paragraf 213
[3] idem

Filosoful german va insista pe factorul geografic, constatând că civilizațiile *staționare* sunt legate de un mediu caracterizat prin câmpii fertile străbătute de multe ape, ocrotite natural de mari lanțuri muntoase. Imperiul persan este rezultatul unei contopiri de popoare care erau legate de marile platouri montane de la granița civilizațiilor staționare. Aceste neamuri de o mare diversitate erau în general nomade, ceea ce făcea ca legătura lor cu un anumit loc să nu fie de lungă durată. Pentru nomazi, orientarea după semnele cerului este mai importantă decât aceea care se realizează după reperele terestre, iar în fața nemărginirii bolții cereşti toți oamenii sunt egali. Asirienii, babilonienii, mezii şi perşii au reuşit o sinteză uimitoare, caracterizată prin adaptarea nomadismului la un regim semi-sedentar. Hegel consideră că, de fapt, aceste neamuri s-au sedentarizat prin construirea inițială a unui mare oraş, care echivala, metaforic vorbind, cu un mare cort. *În acele timpuri, un oraş forma întregul imperiu: aşa cum este cazul cu Ninive ... . Babilonul închidea între zidurile sale o populație la fel de mare. Aceste oraşe s-au născut dintr-o dublă necesitate: pe de o parte, din necesitatea de a părăsi pe această cale viața nomadă ... ; pe de altă parte, din necesitatea de a se apăra contra incursiunilor popoarelor din regiunea muntoasă şi contra arabilor prădalnici. Legende mai vechi lasă să se înțeleagă că întreagă această regiune de şes era năpădită de nomazi ... . În acest chip a pribegit Abraham cu familia sa din Mesopotamia către apus, în muntoasa Palestină. Astăzi,*

încă, în jurul Bagdadului roiesc în acelaşi fel cete de nomazi rătăcitori.[1]

Populaţiile nomade au cu totul alte repere de organizare decât cele sedentare. Nomadul se deplasează din loc în loc pentru a supravieţui şi cară după el toată bogăţia. Forţa unei comunităţi „călătoare" nu constă în fortificaţii de apărare, într-o bună organizare şi stăpânire eficientă a unui teritoriu. Nomadul nu are un pământ fertil pe care să-l lase moştenire şi nu este preocupat de problema succesiunii teritoriului. Ceea ce contează pentru el este numărul. Cu cât un clan sau un trib este mai numeros, cu atât el are un cuvânt mai greu de spus în marile confruntări care însoţesc permanent viaţa acestor comunităţi ce trebuie să supravieţuiască pe spaţii mari cu resurse puţine. Poligamia, organizarea pe clanuri, în care descendenţa masculină este aceea care leagă triburile între ele, fac ca identitatea nomadului să nu fie legată de un anumit loc, ci de apartenenţa la o comunitate formată, în primul rând, din bărbaţii războinici. Nomadismul din deşertul Arabiei, din marea stepă euro-asiatică, din vastele platouri de la graniţa Indiei şi a Chinei, a construit o civilizaţie, care, în pofida unei mari diversităţi de neamuri, a căpătat tot mai mult un aspect unitar. Imperiul persan s-a fondat pe creuzetul acestor popoare extrem de diverse, dar care se regăseau într-o unitate civilizaţională, fondată pe legile războiului, ale supravieţuirii celui mai tare, mai

[1] ibidem, pp. 176 - 177, paragrafele 223 - 224

numeros. Siria şi Asia semită s-au străduit să devină sedentare, organizându-se în jurul unor mari oraşe, ce veneau să înlocuiască reşedinţa din corturi a marelui trib. Iudeea, în pofida unei vocaţii extraordinare a spiritului de a se autonomiza, rămâne profund legată de natură prin prioritatea absolută a familiei, a tribului. Dumnezeu nu este al tuturor, ci numai al unor familii privilegiate. Hegel avea să constate că *statul universal nu-şi găseşte locul în cadrul principiului iudaic, fiind străin legiuirii lui Moise. În concepţia iudeilor, Iehova este Dumnezeul lui Abraham, al lui Isac şi al lui Iacob, care le-a poruncit să părăsească Egiptul, dăruindu-le ţara Canaanului.*[1] Statul dreptăţii era o idee cu referinţă numai la tribul lui Israel, ceea ce-l făcea să aibă un caracter extrem de restrictiv.

Egiptul, în pofida faptului că era un imperiu ce reunea mai multe popoare, se regăsea într-o măsură mult prea mare ca dar al Nilului. Spiritul Egiptului, luminat şi senin, era legat, asemeni capului de om al Sfinxului, de un corp de animal. Hegel avea să vadă în Sfinx o metaforă pentru dualitatea acestui spirit. *Dacă în încheiere, rezumăm tot ce s-a spus aici cu privire la particularităţile spiritului egiptean, sub toate aspectele sale, ideea fundamentală este că în acest spirit se află - constrânse la opoziţie – cele două elemente ale realităţii, şi anume atât spiritul cufundat în natură, cât şi năzuinţa spre libertatea lui.*[2] Pentru filosoful german, spiritul, atât în manifestarea lui

[1] ibidem, p. 190, paragraf 241
[2] ibidem, p. 211, paragraf 267

iudaică, cât şi în cea egipteană, este puternic legat de natură. Spiritul iudaic este condiţionat de legăturile de sânge, cel egiptean este legat de magia pământului negru din delta Nilului, ce-şi atrage sufletele ca un magnet.

Cu toate acestea, lumea creată de Imperiul persan este prima sinteză între spiritul populaţiilor nomade şi cele sedentare, în care fiecare a oferit ceea ce a avut mai bun. La polul opus, oamenii din câmpiile Indiei şi Chinei îşi reglează raporturile în funcţie de apartenenţa la un anumit teritoriu pe care nu îl părăsesc pe tot parcursul vieţii. Pământul şi zeităţile agricole le constrâng activităţile şi ritmurile existenţiale. Timpul este ciclic şi nimic nou nu poate să mai apară. Tot ceea ce pătrunde accidental în marea mută a acestor civilizaţii staţionare se pierde în uitare. Aici nu există istorie, evenimentele sunt simple mimesisuri ale unui timp originar.

Istoria va trebui să înceapă cu Imperiul persan, o lume în care nimic nu stă pe loc, asemenea rătăcirilor nomade, şi pentru care războiul este părintele tuturor lucrurilor. Principiul transformării se naşte cu adevărat în lumea creată de marele stat persan. Focul, acel principiu dinamic de care amintea Heraclit, prinde formă şi totul devine atât de spectaculos, de irezistibil, încât nimeni nu se mai poate raporta la existenţă decât transformând-o. Istoria este marea combustie, transmutare, vocaţie a devenirii, conştiinţă a neîmplinirii perpetue, o îndepărtare de condiţia naturală ce ne devine tot mai

mult străină. Devenim ființe culturale, spirituale, capabile, tot mai mult, să spunem un *nu* hotărât naturii, instinctelor, legilor pământului, pe care le încălcăm, devenind ființe, cu privirea întoarsă spre absolut.

Trecerea evreilor prin Egipt a fost precum trecerea unui fier înroşit prin apă pentru a se căli. Odată ieşit din aburul Egiptului, spiritul oţelit al Israelului putea deveni una din armele cele mai redutabile pe care le cunoscuse Pământul.

Hegel deschide prezentarea lumii greceşti cu o frază memorabilă: *la greci ne simțim imediat la noi acasă, căci ne aflăm pe terenul spiritului.*[1]

Pe alte baze, decât cele persane, era întemeiată lumea greacă. Grecii erau organizați în *cetăți-stat*, spre deosebire de persani care trăiau în imperiu. Cetatea ideală nu avea mai mult de 5040 cetățeni cu drept de vot, adică 1x2x3x4x5x6x7. Libertatea individuală a făcut posibilă apariția democrației directe, ce făcea ca toți bărbații purtători de arme să participe la luarea deciziilor în stat.

Întâlnirea dintre civilizația greacă şi cea persană va conduce la o sinteză în plan cultural, prin unirea conştiinței individualității libere cu ideea imperială. Conflictul dintre greci şi persani va relua mai vechea temă a raportului de forță dintre Occident şi Orient în ceea ce priveşte dominația în mările de răsărit. Călătoria Argonauților şi războiul

[1] ibidem, p. 217, paragraf 273

troian sunt momentele semnificative ale acestei neînțelegeri. Pe bună dreptate îl vedea Hegel pe Ahile ca pe un strămoș al lui Alexandru cel Mare. Agamemnon era deja un împărat în adevăratul sens al cuvântului, dar numai pe timp de război. Întors acasă, pe timp de pace, el nu mai are puterea cu care fusese investit pe câmpul de luptă. Agamemnon va păți același lucru ca și apașul Geronimo, care, o dată ce și-a îndeplinit misiunea războinică cu care triburile l-au investit, își pierde și autoritatea asupra lor. Liderii Greciei arhaice sunt efemeri și soarta lor depinde de expedițiile militare. Expediția lui Agamemnon asupra Troiei are ceva din structura unui imperiu, dar într-un context mult prea efemer. A fost nevoie de presiunea pe termen lung a Orientului pentru ca grecii să-și permanentizeze structurile organizatorice, care vor spori autoritatea liderilor și vor conduce, în final, la împlinirea imperiului grec.

Mai întâi, în anul 490 î.Hr., atenienii au demonstrat ceea ce părea imposibil la Marathon și anume că uriașa mașină de război persană putea fi înfrântă. După zece ani a venit rândul spartanilor ca, la Termopile, să-și demonstreze adevăratul patriotism sub comanda lui Leonida. Ne răzbat peste timp celebrele vorbe prin care poetul Simonide elogia curajul spartanilor care s-au supus legilor țării lor: *Trecătorule, du-te și spune Spartei că am murit aici supunându-ne legilor ei.*

În anul 479 î.H., la Platea, armatele unite ale grecilor de pretutindeni şi-au dovedit încă odată invincibilitatea. Momentul *sintezei* l-a constituit Salamina, când grecii, după o lungă rezistenţă, au reuşit să împiedice definitiv Imperiul Persan în expansiunea sa vestică, definind astfel Occidentul ca o lume cu propriile ei valori, ce sunt apărate la nevoie cu preţul vieţii. Grecii nu au putut stopa armatele persane decât unindu-se. Astfel, a apărut o formă politică nouă, cu deschidere universală, şi anume Imperiul Grecesc.

Individualitatea liberă nu se poate manifesta însă, pe deplin, în lumea greacă, căci se confruntă în primul rând cu sclavia. Pentru a funcţiona, democraţia greacă are nevoie în chip necesar de sclavie. Cu toate acestea, progresul este evident. Dacă în lumea orientală numai unul este liber, în lumea greacă deja este posibil ca unii să fie liberi; deci, din acest punct de vedere, apare o mare schimbare. În această conştiinţă liberă a cetăţeanului identifică Hegel primele semne ale *sfârşitului istoriei*. Istoria are un sens clar: împlinirea conştiinţei libertăţii la scară universală. Sclavia, statutul inferior al femeii, diferenţele între cei ce au acces la bogăţii şi cei pauperi, între cei robiţi muncilor fizice şi cei stăpâni pe timpul lor, între cei din oraşe şi cei care sunt izolaţi în medii pustii şi ostile, toate aceste diferenţe, izvor de infinite nedreptăţi, trebuie într-o zi să dispară. *Sfârşitul istoriei* are un sens pozitiv. Este

lumea în care se vor găsi cadrele ideale de supraviețuire şi demnitatea umană va fi împlinită.

Elementul cel mai important, însă, pe care îl sesizează Hegel în evoluția înțelegerii ideii de libertate în Grecia, este că accentul cade aici pe rațiune şi, legat de aceasta, pe interioritate. Filosoful german surprinde victoria rațiunii asupra forțelor obscure din natură în lupta lui Zeus cu titanii, care-şi pierd statutul de stăpânitori. Această trecere de la titani la zeii Olimpului echivalează, într-un plan mai general, cu trecerea de la *mythos* la *logos*. Divinul trece din elementele naturale, precum munți, ape, plante, în statui de marmură şi bronz, pregătind drumul spre zeul interior, ce ne vorbeşte ca oracol. Sofiştii, vânzători de înțelepciune veniți de aiurea, au fost cei care au născocit reflexiunea subiectivă. *Îndată ce se iveşte reflexiunea, ... începe o libertate subiectivă independentă, când individul este în stare, chiar împotriva constituției în vigoare, să ia totul pe seama conştiinței sale.*[1] Odată cu progresul democrației, oracolul nu mai este întrebat, ci sunt ascultate părerile oratorilor. Filosofii greci preiau formula atribuită zeului Apollo: *Omule, cunoaşte-te pe tine însuți!* şi o transformă în îndemn la cercetare liberă şi neîngrădită de convingeri tradiționale. Astfel, procesul lui Socrate capătă, pentru Hegel, sensuri mai complexe, căci marchează momentul sintezei. Decizia tribunalului atenian era, din punctul de vedere al statului, corectă, dar însemna, de fapt, inevitabilul sfârşit al acestui

[1] ibidem, p. 244, paragraf 308-309

stat bazat pe existență comunitară, pe impunerea unor valori ce veneau din exteriorul omului. Pentru Socrate, *decizia* este o problemă care ține întotdeauna de interioritate, de rațiune. Demersul filosofului atenian se deschide astfel spre *anamnesis*, facultate cognitivă specială, prin care omul se racordează la lumea inteligibilă, ce nu are nici o atingere cu sensibilul, şi ale cărei decizii pot părea de multe ori extrem de ciudate celui care judecă pornind numai de la rațiuni exterioare. Aristofan, marele geniu al comediei, nu a putut să înțeleagă mesajul socratic, continuând să-l vadă pe filosof drept un sofist, un ruinător al legilor cetății, incapabil să judece dincolo de orgoliul şi interesele lui personale. Principiul de bază al gândirii raționale care arată că scopul scuză mijloacele, *daimonul* interior al lui Socrate, pedagogia lui permanentă, apar pentru Aristofan ca monstrozități venite să indice degradarea totală a veacului, desprinderea cetățenilor de valorile tradiționale, ce au asigurat prosperitatea şi forța Atenei. Aristofan deplânge faptul că oamenii nu mai cred în zeii sensibili şi indică faptul că această pierdere a credinței îi trimite în brațele lui Socrate, maestru absolut al lumii invizibile, în care totul poate fi argumentat tocmai pentru că nu se vede. Plasarea accentului dinspre zeii exteriori spre zeități interioare, obscure, deschise spre toate himerele ființei umane, apare pentru Aristofan ca cel mai mare rău ce poate bântui cetatea. Aforismele socratice: *Ştiu că nu ştiu!* sau *nu pot să învăț pe nimeni nimic, ci doar îi*

fac pe oameni să gândească! apăreau în ochii tradiționaliștilor ca maximele ce ascundeau în ele culmea absurdului. Hegel însuși avea să noteze că *prin apariția lumii interne a subiectivității, a avut loc ruptura cu realitatea. Pentru Socrate însuși, împlinindu-și datoriile de cetățean, statul actual și religia acestuia nu mai erau adevărata lui patrie, adevărata lui patrie fiind lumea ideilor sale.*[1]

Unificarea ideii de universal cu spiritul polisului democrat, sinteză refuzată de Aristofan sau Demostene, marca intrarea într-o nouă fază a istoriei, în care, pe primul plan, se va găsi *principiul gândirii independente*, gândire deschisă spre *universalul* găzduit de interioritatea umană. Această mutație la nivelul conștiinței a făcut posibilă apariția conceptului de imperiu grecesc, idee pe care însă tradiționaliștii nu o puteau accepta.

Universalul a pătruns în conștiința grecilor, în primul rând, prin școala lui Socrate, a cărui misiune politică declarată era să formeze un imperiu în Mediterană, care să fie condus de o elită spirituală.[2] Imperiul trebuia să aibă un centru la Atena, pentru partea de Est, și un altul la Siracuza, pentru Occident. Procesul lui Socrate reprezintă ultima inerție a unei lumi ce nu era dispusă să renunțe la valorile ei tradiționale sau, mai bine zis, nu înțelegea cum se putea împăca democrația greacă cu ideea de imperiu.

---

[1] ibidem, p. 259, paragraf 329

[2] Platon, *Alcibiade*, în *Opere I*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, pp. 93 - 145

Prin faptele şi concepţiile lor filosofice, discipolii spiritului socratic - Alcibiade, Platon, Dion, Aristotel - au pregătit lumea greacă pentru acceptarea ideii de universal. Nu mult după moartea lui Socrate, fructul învăţăturilor sale universaliste se va împlini în istorie prin Imperiul lui Alexandru Macedon, primul stat fondat pe idealul cunoaşterii, ce va face să dispară, ca o fantomă a trecutului, *cetatea - stat*.

După celebra expediţie a lui Alexandru Macedon în Asia, în pofida numeroaselor conflicte dintre moştenitorii unei astfel de cuceriri, s-a deschis poarta spre lumea libertăţii şi a comerţului. Cu toate că grecii vor păstra o eternă nostalgie pentru cetăţile lor stat şi pentru filosofia din secolele V-IV î.Hr., celelalte popoare vor resimţi lumea elenistică ca pe un val de prospeţime şi de tinereţe aruncat peste umerii lor milenari. Alexandru Macedon este poate singurul conducător din Antichitate a cărui viaţă a devenit epopee populară. *Alexandria*, care ne-a parvenit datorită tradiţiei nescrise, este impresionată prin exactitatea informaţiilor cu privire la viaţa lui Alexandru. El este prezentat ca un împărat venit din Occident, care a abandonat zeii păgâni în favoarea Dumnezeului Vechiului Testament, numit *Savaot Dumnezeu*[1]. Întregul periplu a lui Alexandru stă sub ocrotirea lui *Savaot Dumnezeu*, campaniile lui având astfel o justificare mistică în vederea pregătirii veacurilor pentru venirea lui Hristos. Campania se

[1] ***, *Alexandria. Esopia*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960, p. 31

încheie doar atunci când Alexandru ajunge la *„porțile raiului"*, unde îngerii îi comunică că misiunea sa s-a încheiat şi este timpul să se întoarcă înapoi, *pe apa Eufratului, pentru a ieşi în lume* şi a realiza marea împărăție, care să unească nordul cu sudul, estul cu vestul, toate popoarele sub un singur sceptru şi sub o singură credință, cea a lui *Savaot Dumnezeu.*[1]

Dacă Imperiul Elenistic era unul al comerțului, al libertății, cu totul alta va fi situația în Imperiul Roman. Roma şi-a asigurat încă de la început succesul pe respectul legii, pe armată, pe fiscalitate şi pe cucerirea de noi teritorii. Neamuri extrem de diferite trebuiau să conviețuiască în această lume vastă, ce părea că nu mai are granițe. Odată cu Iulius Cezar, *imperiul mondial roman deveni puterea unui singur om.*[2] Numai o singură mărginire are această domnie arbitrară a cezarului – moartea. Oamenii se conving tot mai mult că singura voință de pe pământ este cea a împăratului. Constituția democrată a fost păstrată doar de formă, ea pierzându-şi în realitate orice autoritate. Singura cale prin care se putea păstra unitatea acestui mozaic de popoare a devenit forța brută, ce tindea să înlocuiască orice urmă de legalitate. Roma a ajuns un stat al militarilor şi al inginerilor, care construiau o lume materială din nisip. Valorile fondate pe reperele lumii exterioare copleşeau orice urmă de introspecție. *Principiul roman era întemeiat pe stăpânire şi putere*

[1] ibidem, p. 67
[2] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 297, paragraf 379

militară: el nu dispunea în sine de nici un punct central spiritual ca scop, pentru a cuprinde şi a desfăta spiritul.[1]

În statul roman se manifesta paradoxul între cultură şi viaţa cotidiană. Abuzurile de putere ale cezarilor erau în contradicţie cu tradiţia elenistică ce se sprijinea pe o constituţie fondată pe un sistem legal şi educaţional ce situau dreptul şi libertatea individuală ca pe una din trăsăturile de bază ale statului. Recunoaşterea libertăţii individuale este una pur formală; Hegel o numeşte libertate abstractă a individului. Libertatea reală, care îngăduie individului să-şi afirme o *individualitate concretă*, respectiv diversele moduri de viaţă, nu se poate manifesta în condiţiile violenţei utilizate constant de conducătorii Romei. Ca atare, lumea romană nu era un spaţiu favorabil pentru realizarea omului în toate ipostazele sale; libertatea nu putea fi câştigată decât prin retragerea în sine, prin refugiul într-o filosofie precum stoicismul, epicureanismul sau scepticismul.

În acest context, Hegel va sesiza ruptura dintre interioritatea spirituală a omului şi exterioritatea naturală, în care acesta trăieşte. Soluţia propusă de şcolile filosofice amintite era un răspuns negativ la problemele cu care se confrunta omul într-un mediu social nefavorabil. Era nevoie de o nouă soluţie, pozitivă, care să ţină seama nu numai de latura naturală, materială, a omului, ci, în primul rând, de cea spirituală, fapt împlinit de religia creştină. *Apariţia religiei creştine este un moment de*

[1] idem

răscruce în istoria omenirii, pentru că Iisus Christos e atât fiul lui Dumnezeu, cât şi fiinţă omenească. Pentru Hegel, Iisus este simbolul sintezei absolute. Rezultatul este dezvoltarea a ceea ce Hegel numeşte conştiinţa de sine religioasă, o recunoaştere a faptului că lumea spirituală şi nu lumea naturală este adevărata noastră casă. Pentru a ajunge la acest adevăr, oamenii trebuie să se detaşeze de constrângerile pe care dorinţele naturale şi chiar întregul existenţei lor naturale o exercită asupra lor.[1]

Schimbarea ce are loc în inima pioasă a credinciosului creştin trebuie să transforme realitatea pentru a satisface nevoile oamenilor ca fiinţe spirituale. Această schimbare s-a petrecut în Roma primelor secole creştine, dar mai ales în jurul anilor '60 d.Hr., în vremea lui Nero. Tensiunile dintre valorile interiorităţii şi cele ale exteriorităţii au ajuns să facă mai multe victime ca oricând. Filosofi precum Seneca sau Petronius ajung la suicid, pentru a-şi dovedi, fie şi prin această faptă disperată, libertatea faţă de Nero. În acelaşi timp, Petru şi Pavel îşi vor testa credinţa prin martiriu. Două lumi au ajuns să se confrunte pe acelaşi spaţiu. La un pol, lumea exterioară, trupească, peste care era stăpân Cezarul, şi la celălalt, lumea interioară, descoperită în catacombe, unde se refugiaseră primii creştinii. De partea Cezarului erau arenele, unde forţa brută se manifesta ca un simbol direct şi viu a ceea ce înţelegea elita romană prin putere: Circus Maximus, Amfiteatrul flavian sau Colosseum-ul, acele mari

[1] Peter Singer, *op. cit.*, p. 38

câmpuri de luptă între gladiatori, înconjurate de zeci de mii de spectatori. Urmau termele, mai importante fiind cele ale lui Caracalla şi Diocliţian, vizitate zilnic de mii de persoane, fiind locurile unde se exersau limitele plăcerilor fizice la cotele lor extreme, ceea ce promova ideea identificării satisfacţiei simţurilor cu fericirea. Pe de altă parte, creştinii descoperiseră un alt tip de putere şi de fericire, ce se fonda pe valorile interiorităţii. În întunericul catacombelor, ei construiau minunăţiile lumii lăuntrice, care le întărea speranţa că, în ciuda numeroaselor persecuţii la care au fost supuşi, la sosirea veacurilor vor reuşi să-şi dovedească forţa faţă de tot zbuciumul unui imperiu care obosise şi nu mai putea găsi raţiuni de existenţă sub povara unei fiscalităţi ce-i comensura consumurile de energie.

A fost nevoie de o întreagă eră creştină pentru ca umanitatea să devină capabilă să descopere şi să-şi structureze viaţa individuală şi colectivă pe prioritatea valorilor spiritului, ale interiorităţii. *Până aici şi de aici se desfăşoară istoria. În Biblie se spune: „Când s-a împlinit timpul, a trimis Dumnezeu pe Fiul său". Acesta nu înseamnă nimic altceva decât: conştiinţa de sine se înălţase la momentele cerute pentru formarea conceptului de spirit şi la necesitatea de a cuprinde aceste momente într-un chip absolut.* [1]

Venirea Mântuitorului a fost un şoc de mari proporţii. Văzut ca pedagog, Iisus poate fi asemănat cu Socrate. Numai că pedagogia lui Socrate nu a adus

[1] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 304, paragraf 388

nimic nou lumii în care acesta trăia. Tragedia greacă descoperise deja incompatibilitatea dintre *Eu* şi lume. În plus, grecii ştiau deja ce este virtutea şi patriotismul. Discipolii nu l-au părăsit, însă, pe Socrate, ci l-au urmat până în ultima clipă. La polul opus, aducând iubirea într-o lume care nu cunoştea decât ura şi răzbunarea, Iisus va marca cu adevărat o nouă eră; vindecă bolile, alungă demonii, îi face pe oameni să-şi descopere adevărata lor natură spirituală şi impune ideea universală. El trezeşte sentimentul *sfârşitului istoriei* într-o lume obsedată de istorie şi de aceea trebuie să moară în chinuri, abandonat de discipoli. Învierea este actul care recheamă credinţa, ce trasează în chip obligatoriu sensul istoriei spre pregătirea celei de a doua veniri a lui Iisus. A fi creştin înseamnă să descoperi o facultate superioară raţiunii şi aceasta este credinţa.

Acest proces a fost inaugurat de extinderea libertăţii la toate categoriile de oameni, întrucât creştinismul se opune sclaviei, considerând că toţi oamenii sunt egali în faţa lui Dumnezeu. Stăpânul nu mai are drept de viaţă şi de moarte asupra sclavului, pentru că viaţa este dată de la Dumnezeu. *Omul este privit acum ca om conform naturii sale generale întru Dumnezeu; fiecare ins singuratic este un obiect al graţiei şi al finalităţii divine: Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să fie mântuiţi. Fără nici o altă particularitate, în sine şi pentru sine, omul dispune deci de o infinită valoare, şi chiar această valoare infinită suprimă orice particularitate de naştere şi de patrie. Celălalt, al doilea principiu, este*

interiorizarea omului în raport cu întâmplătorul. Omenirea are acest teren de liberă spiritualitate în sine şi pentru sine şi de aici au să pornească toate celelalte. Locul unde spiritul divin sălăşluind va fi prezent, terenul acesta, este interioritatea spirituală, ea devenind locul unde se decide despre orice este întâmplător.[1]

Libertatea grecească a fost aceea a *fericirii şi a geniului, o lume în care mai erau sclavi şi oracole.*[2] Grecii, precum Ulise, aveau în vedere o raţiune care era strict individuală. Salvarea nu era văzută la nivel colectiv, universal. *Odiseea* ne învaţă: *scapă cine poate!.* Sclavii erau proba supremă a faptului că omul conta doar ca individ al cărui destin era pecetluit de zei, care vorbeau prin oracol. Totul era reglementat prin condiţionări exterioare. Creştinismul aduce însă în prim - plan decizia interioară. Astfel, *dispare orice superstiţie a oracolelor şi a zborului de păsări, omul fiind cunoscut drept puterea infinită de a decide.*[3] Această putere universală de a avea dreptul absolut al deciziei, odată înţeles de către oameni, va schimba în chip radical cursul istoriei. Oamenii nu vor mai putea fi priviţi ca nişte lucruri, ci întregul proces al transformării istorice va fi efectul unor acţiuni care vor fi, tot mai mult, rezultatul deciziilor interioare. În finalul capitolului referitor la revoluţia creştină, Hegel remarcă: *Astfel, dezbinarea dintre viaţa lăuntrică sufletească şi existenţă este depăşită.*[4] Odată cu înălţarea

[1] ibidem, p. 317, paragraf 406
[2] ibidem, p. 318, paragraf 406
[3] idem
[4] ibidem, p. 319, paragraf 408

lui Iisus, cea mai importantă misiune pe care va trebui să o gestioneze mişcarea creştină va fi aceea a transformării omenirii într-o societate cosmopolită, în care omul să fie înțeles ca scop în sine. Aceste deziderate vor fi teoretizate într-o formă exemplară abia în opera lui Kant.

Procesul complex de maturizare a omenirii sub zodia creştinismului este analizat de Hegel în momentele lui esențiale. Mai întâi, creştinismul „iese la suprafață" ca o mişcare al cărei scop este schimbarea realității sociale în timpul Imperiului Roman, devenind religie oficială în timpul Împăratului Constantin, prin Edictul de la Milano, în anul 314 d.Hr. Constantin a venit la putere după Diocliţian, cunoscut ca cel mai mare reprimator al creştinilor de după Nero. Constantin cel Mare va crea în vechiul Bizanț a doua capitală a Imperiului Roman pentru că nu avea garanția impunerii creştinismului pe termen lung la Roma. Constantinopolul a fost conceput de la început ca un oraş creştin, al păcii şi al comerțului, model pentru toate viitoarele oraşe ale imperiului. Bogății uriaşe vor fi atrase spre Constantinopol, care în scurt timp ajunge un centru ce putea rivaliza în frumusețe cu Roma. Deşi partea occidentală a Imperiului Roman se prăbuşeşte datorită invaziilor barbare, Imperiul Bizantin va rămâne creştin pentru mai mult de o mie de ani. În opinia lui Hegel, creştinismul Bizanțului este stagnant, decadent, pentru că reprezintă o încercare de a aşeza o mantie strălucitoare peste nişte structuri

deja putrede până în miezul lor. Era nevoie de o nouă lume pentru a aduce principiul creştin spre destinul său ultim.

Această menire îi va reveni, crede Hegel, lumii germanice: *Spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut ca autodeterminare infinită a libertății, a acelei libertăți care are drept conținut forma ei absolută.*[1]

Imperiul lui Carol cel Mare realizează, pe baza axei Aachen - Roma, ceea ce se va numi, de atunci încoace, Occident. Cu toate că ulterior vor exista permanent tensiuni între papii de la Roma şi împărații Sfântului Imperiu Roman German, culminând cu penitența de la Canossa, Occidentul reuşeşte să devină o forță capabilă să construiască catedrale, să dezvolte viața oraşelor prin bresle şi, mai mult, să-şi ia revanşa împotriva Imperiului Roman de Răsărit, cucerind Constantinopolul prin cruciada din 1204.

Hegel foloseşte expresia „germanische Welt" în sensul ei mai larg, ce semnifică „lumea germanică", şi nu în cel restrictiv, de „popor german", căci include sub influența spiritului german nu numai Germania propriu - zisă, ci şi Scandinavia, Olanda şi chiar Britannia; nici Franța sau Italia nu sunt ignorate, deşi în acest caz nu este vorba de popoare de origine germanică, dar aceste teritorii

[1] ibidem, p. 325, paragraf 415

erau sub stăpânirea directă a axei Roma - Aachen, căci aparţineau Sfântului Imperiu Roman German.

Filosoful german prezintă o imagine întunecată a Europei în timpul celor o mie de ani care au urmat căderii Romei. Evul Mediu a fost, în cuvintele lui Hegel, *o lungă şi teribilă noapte*, o noapte care se sfârşeşte odată cu Renaşterea, *aurora, care după lungi furtuni pentru prima dată anunţă din nou o zi frumoasă.*[1] Cu toate acestea, Reforma, şi nu Renaşterea, este descrisă de Hegel ca Soarele care luminează totul în acea zi strălucitoare, care este epoca noastră modernă. Reforma proclamă ideea că fiecare fiinţă omenească poate recunoaşte adevărul propriei sale naturi spirituale. Omul poate ajunge la propria-i salvare atunci când între el şi Dumnezeu nu există nici un intermediar, atunci când nu mai este necesară nici o autoritate exterioară pentru a interpreta Sfânta Scriptură sau pentru a îndeplini ritualurile. Conştiinţa individuală este ultimul judecător al Adevărului şi al Binelui. Astfel, va spune Hegel, Reforma ridică stindardul spiritului liber şi îşi proclamă principiul esenţial: *omul este determinat prin sine însuşi să fie liber.*[2]

Idealismul hegelian nu poate fi înţeles fără a observa impactul Reformei protestante asupra vieţii culturale, sociale şi economice. Principiul de bază enunţat de Luther este *sola fide, sola scriptura.* Împotriva lui Erasmus din Rotterdam, care era

[1] ibidem, p. 384, paragraf 296
[2] ibidem, pp. 388 - 389, paragraf 502

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

apărătorul *teoriei liberului arbitru*, Luther proclamă principiul de *servo arbitrio* (despre voința sclavă). Omul este sclavul credinței, iar credința motivează acțiunea și astfel etica protestantă devine una a acțiunii.

Prin fapta omului credincios, Dumnezeu acționează pe Pământ. Pentru a făptui, avem nevoie de instrumente, dintre care banul este cel mai eficace. Banii nu mai sunt văzuți precum ochiul diavolului, ci ca un mijloc prin care voința divină se poate împlini aici, pe Pământ. Sistemul de împrumut și de camătă, fondat pe politica economică a profitului, începe să fie un indicator al progresului. Succesul financiar este identificat cu un semn al faptului că Dumnezeu este cu tine. Nu este vorba însă de banii obținuți oricum, ci de aceia care sunt creați prin efort cinstit, respectându-se principiile Scripturii. Banii devin suportul material al acțiunii îndreptate în vederea realizării unei lumi în care idealurile creștine să se poată împlini, în care oamenii să poată ajunge într-un final să dobândească conștiința libertății și să o poată realiza aici, pe Pământ.

Condiția principală a împlinirii Reformei protestante a fost traducerea Bibliei de către Luther. Odată apărut textul în limbă națională, autoritatea Bisericii asupra Scripturii și, mai ales asupra interpretării ei, a încetat. La scurt timp, aproape toate țările europene, indiferent de confesiune, au avut propria lor traducere a textului sfânt. Astfel Reforma a fost un succes chiar și în țările care aparent nu au

acceptat-o. De atunci, o prioritate esențială a fost iluminarea maselor, alfabetizarea lor, văzută ca o datorie sacră, a cărei finalitate era posibilitatea deschiderii accesului tuturor oamenilor către textul sfânt.

Începând cu Reforma, rolul istoriei nu a fost altul decât transformarea lumii în acord cu principiul său esențial, care este conștiința libertății. Dacă fiecare ființă umană este liberă să-și utilizeze capacitatea sa rațională pentru a putea judeca asupra propriei vieți, lumea poate primi acordul universal doar dacă se configurează standardelor raționale. Prin urmare, toate instituțiile sociale - legea, proprietatea, moralitatea socială, guvernarea, constituțiile - trebuie făcute să se conformeze principiilor generale ale rațiunii. Numai atunci ființele umane vor fi libere și, totodată, pe deplin împăcate cu lumea în care trăiesc. Această idee poartă marca iluminismului. A supune totul luminii limpezi și reci a rațiunii, a respinge orice este întemeiat pe superstiții sau privilegii ereditare care se impuneau din exterior omului, era doctrina unor gânditori francezi ai secolului al XVIII-lea, precum Voltaire sau Diderot.

Iluminismul și Revoluția franceză sunt ultimele evenimente din relatarea lui Hegel despre istoria universală. Rezultatul imediat al Revoluției franceze a fost teroarea revoluționară, o formă de tiranie care își exercita puterea fără formalități legale și lovea aplicând pedeapsa cu moartea prin

ghilotinare. S-a produs un genocid pe criterii strict ideologice. Aceasta s-a datorat neînțelegerii rolului rațiunii, ce nu poate fi aplicată indiferent de comunitatea existentă şi de oamenii care o compun. Sub acest aspect, Revoluția franceză a fost un eşec. Cei care au inițiat-o - Danton, Saint Just sau Robespierre - au avut parte de acelaşi tratament ca şi cei pe care i-au condamnat, fiind judecați de un tribunal al poporului care i-a trimis la moarte prin ghilotinare. Totuşi, semnificația sa pentru istoria universală constă în principiile pe care le-a transmis altor națiuni şi, mai ales, Germaniei. Efemerele victorii ale lui Napoleon au fost suficiente pentru a aduce în Germania un cod juridic, pentru a stabili libertatea persoanei şi a proprietății, pentru a deschide slujbele de stat celor mai talentați cetățeni şi pentru a aboli obligațiile feudale. Monarhul a rămas în fruntea Germaniei, iar decizia sa era finală; cu toate acestea, datorită legilor bine întemeiate şi datorită organizării stabile a statului, ceea ce rămâne la latitudinea deciziei personale a monarhului este, spune Hegel, în ceea ce priveşte substanța, de mică importanță.

În concepția sa filosofică asupra istoriei, Hegel a arătat că Spiritul lumii (*Weltgeist*), a cărui esență este ideea de libertate, se relevă prin istorie, prin activitatea oamenilor. Această perspectivă a creat însă şi multe semne de întrebare. Încă din secolul al XIX-lea, Søren Kierkegaard considera că, dacă acceptăm teza lui Hegel, că *tot ceea ce este rațional este*

real şi tot ce este real este raţional, atunci toate ororile istoriei, violurile, crimele, capătă un sens necesitarist, se justifică prin evoluţia pozitivă a istoriei, răul fiind considerat inevitabil pentru împlinirea Spiritului lumii aici, pe Pământ. Mai târziu, în consonanţă cu viziunea lui Søren Kierkegaard, de pe poziţiile unei antropologii filosofice, Max Scheler va realiza o corelaţie inedită între ideea de libertate, Spirit şi individ. Pentru Scheler, accentul cade pe om, privit în primul rând ca persoană, cu o poziţie unică în Univers.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

5. Naşterea unei noi discipline

Deşi multă vreme filosofia şi biologia au fost două domenii reciproc exterioare, la începutul secolului XX, datorită descoperirilor, epocale la acea vreme, cu privire la neuroanatomie (structura creierului) şi neurofiziologie (modul de funcţionare a creierului), unii filosofi au regândit natura umană.

Max Scheler este printre primii care deschide o nouă perspectivă asupra ideii de om. Fiu de luteran, convertit la catolicism în 1920, pe care îl respinge ulterior, el studiază medicina la München şi Berlin, dar şi filosofie şi sociologie cu Wilhelm Dilthey şi Georg Simmel, fiind în acelaşi timp un bun cunoscător al fenomenologiei lui Edmund Husserl. De-a lungul vieţii sale a căutat constant să afle *Ce este omul?*, publicând, în 1915, *Zur Idee des Menschen* (*Asupra ideii de om*) şi, în 1923, *Vom Ewigen im Menschen* (*Despre eternul din om*). Cu puţin timp

BOOKS UNLIMITED UNIVERSITY LIBRARY

înainte de a muri, în 1928, i se tipăreşte lucrarea *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*Poziția omului în cosmos*), considerată de mulți exegeți drept „manifestul" antropologiei filosofice, în care Scheler defineşte şi întemeiază o nouă disciplină filosofică, autonomă. Scopul acestei noi discipline era să unifice datele ştiințifice cu demersul filosofiei fenomenologice, în efortul de a înțelege ființa umană ca un produs al mediului, dar şi ca pe un creator de valori. Întemeind antropologia filosofică modernă, Scheler propune o viziune concretă, care țintește surprinderea unității şi diversității ființei umane, depăşind astfel concepțiile tradiționale, dualiste.

Max Scheler

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Max Scheler consideră că în mentalul european actual, ca o consecință a evoluției acestuia, surprindem trei perspective clasice din care este privit omul, dar, din păcate, acestea nu se armonizează între ele. Prima este tradiția iudeo-creştină despre creația omului, paradis şi cădere. Urmează moştenirea culturii greceşti sub forma tezei că omul ar fi *om* prin faptul că posedă raţiune, *logos, phronesis, ratio, mens*, însemnând atât discurs, cât şi capacitatea de a concepe *„ce este"*- le propriu fiecărui lucru. Al treilea element, devenit şi el clasic, îl constituie tradiția de câteva secole impusă de ştiința modernă prin care omul s-ar deosebi de formele anterioare de viață numai prin gradul de complexitate. În aceste condiții, *avem o antropologie naturalist - ştiințifică, una filosofică şi una teologică, ce nu ţin cont una de alta - o idee unitară despre om însă nu avem.*[1] Conflictul, întreținut uneori artificial între aceste perspective, a determinat ca problematica omului în secolul XX, mai mult decât în orice altă epocă istorică, tocmai datorită faptului că acum s-a descoperit memoria lungă, să devină atât de importantă şi de urgentă. Împăcarea celor trei tradiții rămâne astfel marea provocare a antropologiei filosofice. Omul secolului XX este condamnat să nu mai poată uita, este pus în situația de a-şi reconstrui trecutul până la cele mai mici detalii. După Hegel şi Marx, gândirea de tip istoric a devenit un fapt

[1] Max Scheler, *Poziția omului în cosmos*, Editura Paralela 45, 2001, p. 10

cotidian. Îndepărtarea tot mai profundă a omului de esența sa reclamă un discurs tot mai sofisticat cu privire la existența și destinul ființei umane.

Punctul central al reflecției lui Max Scheler asupra omului îl constituie problema situației acestuia în lume, căci el este *o ființă a lumii* și *o ființă în lume*, singura care poate să fie *în sine*, adică să se situeze deasupra lumii și a lui însuși.

Preocuparea cardinală a antropologiei filosofice inițiată de Scheler este cea referitoare la relația dintre om, natura din el și deschiderea spre absolut. *Omul - o scurtă sărbătoare în marea durată a timpului dezvoltării vieții universale - semnifică însă ceva pentru determinarea devenirii divinității însăși*[1].

A fost greșeala secolelor XVIII-XIX, menționa Scheler, că au privit umanitatea *numai în forma abstractă*, conform căreia toți oamenii posedă aceeași esență rațională. El susține că trebuie pornit de la *persoană, care în om este o concentrație de sine individuală și unică a spiritului divin*, căci omul este esența prin care evoluția universală își descoperă devenirea sa atemporală. Numai omul opune lumii cunoașterea de sine, numai în el apar pentru prima dată lumea înconjurătoare obiectuală și trăirea *Eului* însuși. Aceasta deoarece omul nu este în nici un fel lucru, ci este o direcție a mișcării universului însuși, ba chiar fundamentul acestuia; ca urmare, nici o variantă a antropologiei în afară de cea filosofică nu

[1] Ion Pană, *Conceptul de metafizică în opera târzie și postumă a lui Max Scheler*, Paideia, București, 2000, p. 116

se justifică, iar aceasta, crede Scheler, nu poate fi abordată decât prin personalismul axiologic. El optează pentru *o logică a inimii*, căci actul este inseparabil de persoană, este câmpul valorilor şi al descoperirii lor ca obiecte intenţionale ale sentimentului; este vorba de concepţia *„intenţionalităţii emoţionale"* prin care, alături de intuiţia intelectuală (analizată de Husserl), introduce *„intuiţia emoţională"* a valorilor, ce vine să justifice conţinuturile constituite în *fluxul trăitului pur*. Aceste esenţe iraţionale, reprezintă, totuşi, un *a priori*, dar nu formal (ca la Kant), ci material; ele sunt valorile care nu pot fi sesizate prin raţiune, ci printr-o intuiţie emoţională şi, ca urmare, existenţa lor constituie un domeniu aparte, independent de cel care fondează logica. Scheler se distinge, astfel, de Husserl, deoarece, alături de intuiţia intelectuală, identifică intuiţia emoţională a valorilor, pe care le vede şi ca esenţe iraţionale. De la creatorul fenomenologiei, însă, a preluat ideea intuirii esenţelor (*Wesensschau*), redefinind-o însă prin prisma filosofiei vieţii. Dintre toţi fenomenologii, Scheler, spirit viu care trăieşte intens realitatea timpului său, a înţeles sensul profund al îndemnului exprimat de Husserl: *stadiul contemporan al ştiinţelor europene impune gândirii reflecţii radicale*. Omul se află în lume nu ca spectator, ci ca experienţă care constituie punctul de întâlnire al lumii exterioare şi al celei interioare şi, ca atare, se află într-o mişcare perpetuă, fiind conceput după modelul conştiinţei intenţionale fenomenologice.

Scheler este *o mare forță de viață, care caută o ordine a lumii pentru a nu pieri în haos*[1]. Haosul, pe care încearcă să îl evite el, este cel al lumii moderne relativiste, prin care trebuie să înțelegem faza de distrugere a echilibrului relativ stabil al sistemului de valori propus de cultura modernă şi totodată faza căutărilor de redresare a acestui sistem, în funcție de contextul secolului XX.

Susținând ideea integralității concrete şi vii a ființei umane, Scheler se întreabă asupra diferenței esențiale dintre om şi animal şi plasează problema în afara dualismului suflet - corp, devenit clasic. În acest scop, el introduce, între metodele de lucru ale antropologiei filosofice, abordarea biologică a omului, respectiv a acelor aspecte pe care tradiția le lăsase în seama zoologului sau a medicului şi care constituiau antropofizica. Intenția sa a fost şi aceea de a depăşi contradicția dintre ceea ce el numeşte *conceptul ştiințific de om* (prin care acesta este înțeles ca un simplu aspect din multitudinea de manifestări ale universului animal, distingându-se numai gradual printr-o mai mare complexitate), şi *conceptul de esență a omului* (prin care acesta este privit total separat de regnul animal). Pornind de la întrebarea dacă omul este doar un animal mai dezvoltat sau dacă în cazul său apare un principiu nou, cu totul diferit de acela propriu celorlalte forme ale vieții, Scheler consideră că diferența nu poate fi detectată în

[1] P.L. Landsberg, *L' acte philosophique de Max Scheler*, în *Recherches philosophiques*, VI, 1936-1937, Paris, p. 301

nici un caz în sfera intelectului sau a raţiunii; ceea ce îl face pe om să fie *om* nu este (în comparaţie cu cele mai inteligente animale) nici inteligenţa, nici fantezia, nici memoria, căci în toate acestea, inclusiv în capacitatea de alegere sau de utilizare a uneltelor, se exprimă numai o diferenţă graduală şi nu principială. Ridicarea activităţii de *homo faber*, de constructor de unelte, la rangul de principiu definitoriu îi pare, de asemenea, inconsistentă, întrucât diferenţa dintre un inventator ca Edison, de pildă, şi o maimuţă antropoidă este numai de grad, nu şi de esenţă. Ba chiar, pe acest plan, omul poate fi caracterizat, după formula lui Nietzsche, ca *animal bolnav*, deoarece, remarcă Scheler, este ridicol să considerăm drept avantaj şi motiv de mândrie ceva ce nu este decât produsul deficienţelor biofizice şi al inadaptării principiale a omului la mediu. Şi tocmai această situaţie de *animal bolnav* devine răspunzătoare şi justificativă pentru priceperea omului în a construi unelte.

Scheler se întreabă dacă, atunci când animalul ajunge să posede inteligenţă, mai există o diferenţă mai mult decât graduală între om şi animal, dacă mai există o diferenţă de esenţă? Filosoful german afirmă că *esenţa omului şi ceea ce numim poziţia lui specială stă cu mult deasupra a ceea ce, de obicei, se consideră drept inteligenţă şi capacitate de alegere, ... şi în afara a tot ceea ce, în cel mai larg sens, noi putem numi viaţă.*[1]

[1] Max Scheler, *op. cit.*, pp. 39 - 40

Acea instanță care îl face pe om să fie *om* nu este o nouă treaptă în raport cu tot ceea ce este viu. Dacă ar fi să identificăm rădăcinile acestui element, Scheler ne trimite la vechii greci care susțineau un principiu asemănător, atunci când defineau omul ca *animal rațional*. El preferă, însă, cuvântul *spirit* (*Geist*), care cuprinde, pe lângă gândirea rațională, şi *o formă determinată de intuiție: cea a fenomenelor originare sau a conținuturilor de esență, în continuare o clasă determinată a actelor volitive şi emoționale ca binele, iubirea, regretul, onoarea, mirarea spirituală, fericire şi îndoială, hotărâre liberă.*[1]

Spiritul semnifică desprinderea ființei umane de tot ceea ce este organic în ea, semnifică libertatea de tot ceea ce ține de viață, deci şi de propria sa inteligență instinctuală, ființa umană devenind, astfel, *„deschisă lumii"*, fiind deci în stare să-şi lărgească mediul înconjurător la dimensiunea existenței lumii. *O asemenea ființă este în stare ca centrele de opunere şi reacție ale mediului său înconjurător, care îi sunt date în mod originar şi pe care le are şi animalul, în care aceasta se dizolvă extatic, să le ridice la calitatea de obiecte şi însăşi existența - aşa (Sosein) a acestora să o înțeleagă principial, fără acele limitări la care această lume de obiecte sau condițiile acesteia este supusă de către sistemul vital de instincte şi de către funcțiile sensibile şi respectiv de organele sensibile care servesc drept bază acestuia. Spiritul este de aceea* obiectualitatea *(Sachlichkeit), determinare prin*

[1] ibidem, p. 40

existența-așa *(Sosein) a lucrurilor însăși. Spirit „are" numai o ființă vie care este în stare de o obiectualitate deplină.*[1]

Pe baza acestui punct de plecare, Scheler va opera o demarcație netă între om și animal. Animalele, chiar și cele mai inteligente, rămân fixate, implicate în structura ambianței lor naturale, incapabile de replică la altceva, în afara stimulilor, puțini la număr, cu relevanță *instinctuală.*

Omul este văzut ca *acea existență care posedă „spirit"* și prin urmare, *într-o măsură nelimitată, se poate comporta „deschis către lume".* Spre deosebire de animal, a cărui viață se desfășoară în strânsă legătură cu arcul reflex, la om apare actul spiritual, pe care Scheler îl numește „culegere". *Această „culegere" (Sammlung) și scopul acesteia, adică scopul acestei culegeri cu privire la sine, în mod rezumativ, îl numim „conștiința spirituală a actului – centru cu privire la sine" sau „conștiința de sine". Animalul, spre deosebire de plante, are conștiință, însă nu are conștiință de sine, cum a văzut aceasta deja Leibniz. El nu se posedă pe sine, nu are putere asupra lui însuși și nici conștiință de sine. Alegerea, conștiința de sine și capacitatea obiectuală de răspuns originar intelectual formează* o structură unică de nedesfăcut, *care îi este proprie ca atare mai întâi omului.*[2]

Pentru că are spirit, omul poate menține trează conștiința de sine proprie, și astfel *el poate să-și*

[1] ibidem, p. 41
[2] ibidem, p. 44

obiectualizeze structura sa fiziologică şi psihică proprie, orice trăire psihică, fiecare funcţie vitală individuală însăşi[1]. *Pentru a ne putea întrucâtva instala în starea normală a animalului,* consemna filosoful german, *noi trebuie să ne gândim la stările extatice destul de rare ale omului – cum este hipnoza cu sfârşit lent, consumul unor substanţe stupefiante, anumite tehnici de activare a spiritului, cum ar fi, de exemplu, cultele orgiastice de tot felul. Pentru conştiinţa animalului există numai acele atracţii şi respingeri ce pornesc din partea produselor mediului înconjurător*[2].

Teoriile mai noi nu mai sunt atât de radicale cu privire la faptul că animalul este condiţionat numai de lucrurile exterioare; se acceptă că există o dinamică a instinctelor care pulsează în specie şi care sunt independente de condiţionările exterioare. Etologul austriac Konrad Lorenz aminteşte de o serie de experimente efectuate pe masculi de porumbel *Columba risoria*, cărora le-a îndepărtat din colivie femela perioade din ce în ce mai lungi, în încercarea de a observa cine sau ce mai reuşea să declanşeze strigătele de împerechere ale masculului. După ce a dispărut definitiv femela din aceeaşi specie, porumbelul a curtat o porumbiţă albă de casă, apoi, după îndepărtarea acesteia, a gângurit în faţa unei porumbiţe împăiate şi în final, în lipsă de altceva, în faţa unei cârpe împăturite. În final, după câteva săptămâni de izolare, instinctul de împerechere s-a

[1] idem
[2] ibidem, p. 45

manifestat chiar şi în lipsa unui obiect, căci masculul a făcut gesturile de împerechere în faţa colţului gol al coliviei sale. *Traduse în limbajul fiziologiei, aceste cercetări arată faptul că la o privare mai îndelungată a unui comportament instinctual, în cazul nostru cel al împerecherii, valoarea - limită a stimulilor declanşatori scade. Chiar dacă stimulul este zero, acţiunea animală rămâne întotdeauna una instinctuală şi nu poate fi vorba de voinţă deliberată.*[1]

Trecând în revistă funcţiunile psihice de adaptare ale animalului, de la tropism la instinct şi de la acestea la asociaţie şi memorie, Scheler le prezintă, exagerând într-o oarecare măsură, ca dependente de incitaţiile venite din afară, influenţate de ele prin sugestie şi imitaţie, până la un fel de paralizie somnambulică a oricărei veleităţi de voinţă şi rezistenţă. Omul singur rezistă şi se opune. El este primul animal care ştie să spună „nu". *A fi om înseamnă a spune un „nu" plin de forţă realităţii (Neinsagenkönner). Buddha ştia aceasta atunci când a spus „este minunat să contempli un lucru, este însă îngrozitor să fii acel lucru" şi a dezvoltat o tehnică a pierderii realităţii de sine, a lumii şi a eului propriu. La rândul său, Platon a legat contemplarea ideilor de o abatere a sufletului de la forma sensibilă a lucrurilor şi o întoarcere în sine însuşi pentru a găsi aici „originea" lucrurilor. Şi, la fel, Husserl a legat cunoaşterea ideilor de reducţia fenomenologică, adică de „ştergerea"*

[1] Konrad Lorenz, *Aşa- zisul rău*, Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 64 - 65

(Durghstreichung) sau de „punerea în paranteză" (Einklammerung) a coeficientului întâmplător al lucrurilor ca existențe date, pentru a obține „essentia" lor.[1] *Comparat cu animalul, care spune realității întotdeauna „da"- chiar și acolo unde o detestă și fuge de ea - omul este „cel care poate să spună nu" (Neinsagenkönner), ascetul vieții (Asket des Lebens), veșnicul protestatar împotriva oricărei realități sensibile. În comparație cu animalul, a cărui existență concretă este incorporarea filisterium - ului, omul este eternul „Faust",* bestia cupidissima rerum noravum, *niciodată mulțumit cu realitatea care îl înconjoară, mereu dator să rupă limitele acelei existențe a sa "aici - acum - așa", întotdeauna străduindu-se să transceadă realitatea care îl înconjoară .*[2]

Scheler consideră că omul nu ascultă numai de interesul vital sau de plăcere. Prin atitudinea ascetică și negativă față de viață, imaginea omului, după propria mărturie a filosofului, se apropie de viziunea psihanalizei lui S. Freud, potrivit căreia omul, creatorul culturii, este prin esența lui „refulatorul instinctelor" (*der Triebverdränger*).[3]

Situația de opozant a omului în raport cu natura îi permite ființei umane să-și creeze o lume a sa. Scheler pune, în fața omului desprins de natură, o creație proprie ființei umane, anume *spiritul* său, a

---

[1] Max Scheler, *op. cit.*, p. 56
[2] ibidem, p. 59
[3] Tudor Vianu, *Studii de filosofia culturii*, Editura Eminescu, București, 1982, p. 444

cărui funcțiune este tocmai căutarea adevărului de deasupra instinctului vital. Spiritul se caracterizează prin eliberarea de presiunea biologicului și a organicului. Sclavia față de mediu este înlocuită cu libertatea față de el, cu deschiderea față de lume (*Weltöffenheit*). Scheler avea să numească *„direcționare"* (*Lenkung*) *acest proces fundamental care constă într-o „refulare" (non fiat) și într-o „de-refulare" (non fiat) a impulsurilor instinctuale de către voința spirituală și de către „conducere" (Leitung), prin atenția dată ideii și valorilor care se realizează întotdeauna prin mișcările instinctelor... Însă nu numai această reglare a instinctelor, ce pornește din spirit, mijlocită de o reglare a reprezentărilor – ci și scopul final – este iarăși ceva pozitiv: spiritul dobândește putere și activitate, interioritatea devine mai liberă și mai independentă, să spunem mai pe scurt: reînvierea spiritului. Aceasta singură merită, pe bună dreptate, să o numim „sublimarea" vieții în spirit - și nu acel proces mistic care lasă spiritul să apară din reprimarea instinctelor și creează o nouă calitate spirituală.*[1] O ființă ce posedă spirit nu mai este strict legată de instincte, nu se mai comportă ca un animal în mediul său, ci încearcă să *obiectualizeze* ambianța, să se distanțeze de ea. Această *obiectualizare*, această libertate lăuntrică, precum și determinarea cunoașterii și acțiunii umane prin însăși modul de a fi al obiectelor (*Sosein der Dinge Selbst*), indiferent de faptul că prezintă sau nu un interes biologic, sunt expresia specificului uman.

[1] Max Scheler, *op. cit.*, p. 67

Pentru prima oară, odată cu omul - consideră Scheler - *o ființă însuflețită dobândește drept de acces în sfera esențelor ideale*, ceea ce deschide o fereastră spre absolut. *Conștiința de sine*, capacitatea întoarcerii active, conștiente, a omului asupra sinelui său, se dezvoltă ca un corelat al *conștiinței de obiecte* (*Gegenstandbewustsein*). În această sferă deschisă a lucrurilor și fenomenelor pe care le poate obiectualiza, omul se plasează pe sine, iar această auto-obiectualizare (*Sich-selbst-Vergegenständlichen*), această distanțare și înstrăinare față de sine, de *plasare alături de sine* (*Neben-sich-stellen*) îl face capabil de auto - reglare, capabil *să spună nu* sieși și vieții din sine, cel puțin ca posibilitate. El devine astfel o ființă morală, în măsură să se comporte ascetic, să-și înfrâneze și să-și domine propriile impulsuri instinctuale. Abia prin auto-renunțare spiritul își dobândește energia specifică. În domeniul gândirii, al cunoașterii, omul nu mai lucrează cu asociații ori cu instincte. Cu ajutorul judecății, el poate anticipa. De altfel, Nietzsche spunea: *omul este animalul care poate făgădui*. Ghicind mai dinainte, numai cu propriile sale mijloace, ceea ce se va întâmpla, el săvârșește independența și autonomia sa. El nu mai e țintuit, fascinat de ceea ce îl înconjoară, așa cum este insecta de lumină sau fiara de pradă. Omul este animalul care poate să amâne, care nu răspunde imediat unor stimuli instinctivi, care poate acționa și lua decizii „la rece" și nu sub imperiul emoțiilor.

Virtutea omului este aceea de a crea. El nu preia prin mimetism, prin imitație, așa cum copie animalele anumite acțiuni stereotipe în cursul dresajului. Cum observă pe drept cuvânt Max Scheler, omul nu are față de mediu o atitudine extatică. Animalul trăiește în ambianța sa *fermecat*, ca melcul în casa lui, a cărei structură o poartă cu dânsul oriunde merge. El nu se poate izola, nici opune mediului. Legat de împrejurările exterioare, la care răspunde imediat și mecanic, numai în ce privește conservarea sa, animalul are un mediu limitat, de care se interesează strict, doar atât cât îl privesc trebuințele lui organice. Psihicul animalului funcționează, el trăiește, dar nu se poate obiectualiza. *Numai omul dispune de categorii pe deplin elaborate ale lucrurilor și substanțelor.*[1] Numai omului i se deschide universul simbolurilor. Așa cum intuise și Kant, omul are spațiu și timp. *Omul singur - întrucât este* persoană - *este în stare să se ridice - în calitate de ființă vie - deasupra sa însăși și dintr-un centru aproape ca și* dincolo *de lumea spațio - temporală și să facă din* totul, *între acestea din el însuși, un obiect al cunoașterii sale. În felul acesta, ca ființă spirituală, omul este o ființă superioară atât lui însuși ca ființă vie cât și lumii. Ca atare, el este capabil de ironie și umor, care includ în sine mereu o ridicare asupra poziției sale existente.*[2]

Scheler vede esența omului în spirit, al cărui centru este *persoana*. El consideră că *spiritul este*

---

[1] ibidem, p. 47
[2] ibidem, p. 50

singura existență care nu este capabilă să se obiectualizeze pe sine - este pură actualitate, își are existența sa numai în împlinirea liberă a actelor sale.[1] Omul poate însă finaliza actele prin care se obiectualizează corpul și psihicul propriu pentru că există un centru care îi permite acest lucru, anume *persoana.* Aceasta nu poate fi *o existență obiectuală și nici lucru, ci numai o structură ordonată de acte (esențial determinată), care se înfăptuiește permanent pe sine.*[2] Omul creează și alte trebuințe; în știință, filosofie ori artă lucrurile apar și sub o altă prismă, dezinteresată, ce lărgește mult orizontul său, adesea până la proporții infinite. Cu toate acestea, natura din om, viața instinctuală, nu pot fi considerate un balast inutil. Viața instinctuală, consideră Scheler, este mai mult decât un rău necesar pentru spiritul din om; fără ea, spiritul, în temeiul ultim, permanent doar negativ, îngrădind, inhibând și dezinhibând, nu ar poseda substratul acțiunii sale. *Omul,* după Scheler, *se află în lume nu ca spectator, ci ca o existență care constituie punctul de întâlnire al lumii exterioare și al celei interioare și, ca atare, se află într-o mișcare perpetuă, este conceput după modelul conștiinței intenționale fenomenologice.*[3]

Concepția lui Max Scheler asupra esenței umane se apropie atât de viziunea lui Freud, dar și de cea a lui Ludwig Klages, de care el însă s-a distanțat. Pentru Klages, spiritul se găsește într-o

---

[1] ibidem, p. 51
[2] idem
[3] Alexandru Boboc, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, Editura Științifică, București, 1971, p. 43

fundamentală stare de război cu viața. Ceea ce apare ca decadență în istoria omenirii nu este altceva decât sămnul unei îmbolnăviri a vieții, care se manifestă în om ca rezultat al prelungirii stării de război cu spiritul. În esență, pentru Klages, spiritul este distrugătorul vieții. Scheler se îndepărtează radical de această concepție accentuând pe faptul că spiritul, în calitate de opozant al vieții, nu este și distrugător al acesteia, pentru că își recheamă întreaga energie și ființare chiar din procesul de opoziție față de viață. Astfel, cu cât viața este mai intensă, cu atât și spiritul, în calitate de opozant al vieții, este mai intens. *Spiritul și viața trimit unul la celălalt, - este o greșeală fundamentală să le pui într-o dușmănie originară, într-o stare de război originară.*[1]

Spiritul este energia cosmică care îl apropie pe om de Dumnezeu, Divinitatea fiind, pentru Scheler, Spiritul pur. Prin activitatea sa, omul contribuie la mișcarea impusă de Divinitate Universului, fiind coparticipant la creația permanentă a acestuia. *Omul nu este, deci, imitația (Nachbildner) unei „lumi a ideilor" sau unei „Providențe" existente în sine, ori deja gata existentă înaintea creației în Dumnezeu, ci este un co-instilutor și un co-realizator al unei serii ideale de devenire, care se petrece în procesul cosmic și odată cu el însuși. Omul este singurul loc în care și prin care ființarea originară (Urseiende) nu doar se sesizează (înțelege) și se cunoaște pe ea însăși, ci și fiindul (Seiende), în a cărui*

[1] Max Scheler, *op. cit.*, p. 93

decizie liberă Dumnezeu poate să realizeze şi să sanctifice fiinţa sa proprie.[1]

Fig. 9. Hermafroditul alchimic reprezintă împlinirea Marii Opere. Principiile active şi pasive ale Naturii sunt pictate ca bărbat şi femeie. Atunci când ele realizează conjuncţia armonioasă într-un corp se ajunge la starea de echilibru perfect (*Turbae Philosophorum*, 1750).

Filosoful german a vehiculat ideea evoluţiei universale (Universalevolution), conform căreia întreaga fiinţare este un proces unic şi prin urmare toate evoluţiile parţiale (Teilevolution) - de exemplu: a vieţii în lume, a omenirii etc.-, care par să fie izolate unele de altele, se derulează de fapt în strânsă legătură una cu alta, ele fiind părţi ale unui proces

[1] ibidem, p. 116

care le cuprinde (übergreifender Prozeß). Treptele anorganicului, ale organicului şi cele ale spiritului nu formează fiecare „lumi" proprii, închise în sine, ci sunt doar trepte ale unei concrete realităţi universale (konkrete Weltwirklichkeit).[1]

Fiinţa ca întreg este Fiinţă-devenire, ce are şi o orientare (Sinnrichtung) unitară, care se regăseşte atât în fiecare evoluţie parţială, cât şi în evoluţia universală. Pe toate treptele Fiinţei, precum şi în Fiinţa ca întreg, această orientare este „întrepătrunderea reciprocă a primordial neputinciosului spirit şi a primordial demonicului – adică orb la toate ideile spirituale şi la valori – impuls". Afirmaţia filosofului conform căreia scopul şi finalul (Ziel und Ende) întregului proces este contopirea armonică a ambelor într-o existenţă şi o acţiune în acelaşi timp[2], *ne dezvăluie un iniţiat în alchimie, căci ne trimite cu gândul la conjuncţie.*[3] Rezultatul acestui procedeu alchimic este *Atot-omul (Allmensch), care este omul celei mai mari tensiuni dintre spirit şi instinct, idee şi senzorialitate şi, în acelaşi timp, contopirea armonioasă a ambelor într-o formă de existenţă (Daseinform) şi de acţiune totodată.*[4]

Scheler preia, de asemenea, definiţii din biologie şi le aplică în filozofie. *„Fiecare formă vie, de la cele dintâi elemente ale celulei care pot fi diferenţiate,*

---

[1] Ion Pană, *op. cit.*, p. 94
[2] ibidem, p. 95
[3] Procedeul alchimic al *conjuncţiei* este definit ca *„împreunarea de daruri osebite", ca aceea dintre trup şi sufletul purificat, dar presupune şi uniunea dintre pământ, apă şi foc* (Wayne Shumaker, *Ştiinţele oculte ale Renaşterii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003, p. 208)
[4] Ion Pană, *op. cit.*, pp. 114 - 115

trecând prin celule, țesuturi, organe până la organismul întreg se desfășoară în fiecare dinamic și sunt nou formate prin procesul vieții". Ființele vii sunt considerate a fi *„structură monarhică a funcțiunilor ordonate, cu scop".*[1] Scheler consideră că imaginile dinamice ale lumii anorganice și ale celei organice trebuie unite într-un singur principiu, în temeiul primordial, denumit prin termenul *Alleben (Atot-viața),* definit ca *„treapta superioară a funcționalului, unitarului impuls (GW VIII, p361), ... ca o forță dinamică plină de fantezie, ... ca acea viață unică apărând în toate formele vitale, ritmic în nașterea și moartea indivizilor și speciilor" (Phil. Weltanschauung, p. 12). Atot-viața este un impuls bogat articulat, „care, ca unul și același, stă la baza tuturor formelor de viață ale naturii și ale devenirii fiecărei specii; care mână instinctele în fiecare, se manifestă în ceea- ce-este- mort și în ceea- ce- este- viu după diverse forme ale legii din acele „imagini" pe care noi le numim „corpuri".*[2]

„Sistemele formal - mecanice" ale naturii organice sau ceea ce numim în mod obișnuit „corpuri" se situează față de atot-viața, care stă la baza tuturor formelor vieții, într-un raport similar cu cel existent între organe și *totalitatea vie a unui organism.*[3]

După 50 de ani de la moartea filosofului german, Richard Dawkins, de pe pozițiile omului de știință, aduce dovezi verificabile în susținerea

---

[1] ibidem, p. 97
[2] ibidem, pp. 97 - 98
[3] ibidem, p. 99

concepției filosofice a lui Max Scheler în ceea ce privește ideea de atot-viață, pe care biologul o identifică cu structura ADN-ului.

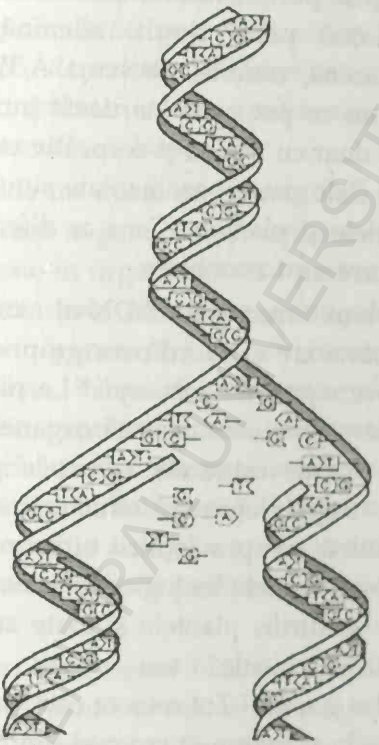


Fig.10. Structura *Acidului Dezoxiribo-Nucleic*

Pentru Dawkins, cheia vieții, veritabila piatră filosofală atât de căutată de alchimiști, o constituie *cărămizile celei mai complexe molecule organice, numită ADN sau Acidul-Dezoxiribo-Nucleic,* substanță care se găsește în oricare celulă a oricărei ființe vii, de la organismele unicelulare până la plante, animale și

om.[1] ADN-ul are o structură de „dublă elice", elicea nemuritoare, alcătuită din două lanțuri organice de nucleotide răsucite împreună într-o spirală elegantă şi conectate prin punți. Nucleotidele care le alcătuiesc sunt de numai patru tipuri: adenină, timidină, citozină, guanină, numite, pe scurt A,T,C. G. Cele patru baze nu se pot combina decât într-un singur fel: adenina doar cu timina şi respectiv citozina doar cu guanina. Cele patru baze azotate sunt identice în toate animalele şi plantele. Ceea ce diferă este doar ordinea în care sunt asamblate.

Dawkins numeşte ADN-ul ca *replicator*, deoarece acesta are extraordinara proprietate de a fi *capabil să creeze propriile sale copii.*[2] La nivelul ADN-ului se găsesc *genele*, ce creează organismele vii cu scopul de a avea asigurate resursele pentru a se autocopia. Supraviețuirea structurii ADN este rațiunea ultimă a supraviețuirii tuturor ființelor vii, căci toate organismele biologice (atât oamenii, cât şi bacteriile, virusurile, plantele şi toate animalele) nu sunt decât „vehicule" sau *maşini, care asigură supraviețuirea genelor.*[3] Tot ceea ce este viu pe pământ este alcătuit în structura sa cea mai simplă din acelaşi ADN, deşi din punct de vedere fenotipic *tipurile de maşini de supraviețuire sunt foarte diferite atât în exterior, cât şi în organele lor interne. O caracatiță nu are nimic comun cu un şoricel, ambele viețăți fiind cu totul deosebite*

[1] Richard Dawkins, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006, p. 25
[2] idem
[3] ibidem, p. 34

de un stejar. Şi totuşi, în chimia lor fundamentală sunt destul de uniforme şi, în special, replicatorii pe care îi poartă, genele, sunt în esenţă de acelaşi tip de molecule în noi toţi – de la bacterii la elefanţi. Noi toţi suntem maşini de supravieţuire ale aceluiaşi tip de replicator – molecule numite ADN – dar există multe feluri de a-ţi câştiga traiul pe lume, iar replicatorii au construit o mare diversitate de maşini pe care să le exploateze.[1]

Genele nu există ca atare în natură. De obicei ele se grupează în genom şi îşi construiesc „vehicule" - materializate în organisme vii - pentru a-şi asigura supravieţuirea prin transmiterea lor prin copiere la următoarele generaţii de vehicule. ADN-ul supravieţuieşte în toate structurile vii. Raţiunile supravieţuirii genelor dictează indirect construirea corpurilor, căci pentru a supravieţui ele au nevoie de substrat energetic. Între maşinile de supravieţuire există o competiţie acerbă ce are în vedere selectarea celor mai bune vehicule pentru transmiterea genelor în viitor.

Atunci când ne-am îndeplinit misiunea, sùntem înlocuiţi. Genele sunt însă trăitoare în ere geologice: genele sunt eterne.[2] Împachetate elegant în noile lor corpuri de supravieţuire, genele străbat erele, răspândindu-se în întreaga lume. Cu cât maşina de supravieţuire este mai performantă, şansele genei de a se transmite în viitor cresc. Asemenea concepţiei filosofice scheleriene despre raportul dintre spirit şi

[1] ibidem, p. 36
[2] ibidem, p. 59

viață, se conturează şi raportul dintre ADN şi formele tot mai sofisticate în care el se împlineşte. Chiar dacă aparent maşinile de supravieţuire par a distruge viaţa din alte maşini, acest lucru nu se produce decât pentru a salva ADN-ul, poate chiar exportându-l pe alte planete. Maşina de supravieţuire nu este un scop în sine, ci doar un mijloc de transport care trebuie să asigure succesul călătoriei prin timp.

Un alt aspect, specific teoriei alchimice a transmutaţiilor, regăsit la Scheler, şi pe care Dawkins îl resemnifică ulterior din perspectiva ultimelor descoperiri din domeniul geneticii şi al etologiei, este cel al *sublimării*. Concepţia lui Scheler asupra vieţii şi asupra modului în care ea se conservă se recheamă din psihanaliza freudiană. Antropologul german a preluat de la Freud ideea *sublimării*, dar a extins-o dincolo de sursa iniţială, care viza doar *libido-ul*, în sensul restrictiv de sexualitate. În fizică şi chimie, *sublimarea* semnifică trecerea unui corp din stare de agregare solidă direct în starea gazoasă, sărind peste starea lichidă. În definiţia ei alchimică, *sublimarea se identifică cu purificarea, procedeu prin care materia subtilă (volatilă) sublimează, tinde să se ridice, în vas rămânând materia terestră, grosieră, solidă.*[1]

În teoria psihanalizei, termenul de *sublimare* a fost introdus de Freud, care a aplicat metoda alchimică asupra energiilor sexuale, acţionând prin

[1] Alexandru Pop, *Fundamentele alchimiei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 322

reorientarea pulsiunile sexuale, deviindu-le de la obiectivele lor (pur) sexuale spre scopuri mai elevate: *Numim sublimare un anumit fel de modificare a scopului, precum şi de schimbare a obiectului în care se ia în considerare evaluarea noastră socială.*[1] Sublimarea freudiană se identifică cu desexualizarea pulsiunilor sexuale prin transformarea pulsiunilor erotice în prietenie, tandreţe etc, sau prin orientarea energiei sexuale spre activităţi intelectuale, artistice sau sociale. *Sublimarea* freudiană îşi poate găsi originile şi în *sublim,* termen utilizat în special în domeniul artelor frumoase pentru a desemna o operă care sugerează perfecţiunea, desăvârşirea. În momentul în care instinctele umane se desexualizează, energia pe care ele o presupun este convertită în opera de artă prin procesul de sublimare şi rezultatul se cuantifică prin participarea la sublim.

Scheler a preluat şi a extins teoria freudiană a *sublimării* în propria sa antropologie filosofică până într-acolo încât afirmă că *lumea viului se găseşte în permanentă sublimare.* În sens alchimic, ideea de sublimare echivalează cu o transmutare a diferitelor condiţii în care se găseşte tot-viul. *Lumea viului se construieşte în mereu noi, mai înalte şi perfecte plăsmuiri de forme (Formenbildungen). Această „îmbogăţire a vieţii" (das Reicherwerden des Lebens) afectează nu numai evoluţia şi desfăşurarea tuturor indivizilor şi speciilor vegetale şi animale. Această viaţă se desfăşoară tot mai*

[1] Jean Laplanche şi J.-B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei,* Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 419

mult pe sine însăşi în alcătuirea lumii vii deasupra impulsului afectiv lipsit de conştiinţă, de sensibilitate şi de reprezentare, care se află deja la plante ca treaptă inferioară a psihicului, apoi deasupra instinctelor şi, în final, deasupra memoriei asociative şi a inteligenţei practice a animalelor (inclusiv a omului ca făptură vie), care se diferenţiază din acestea.[1]

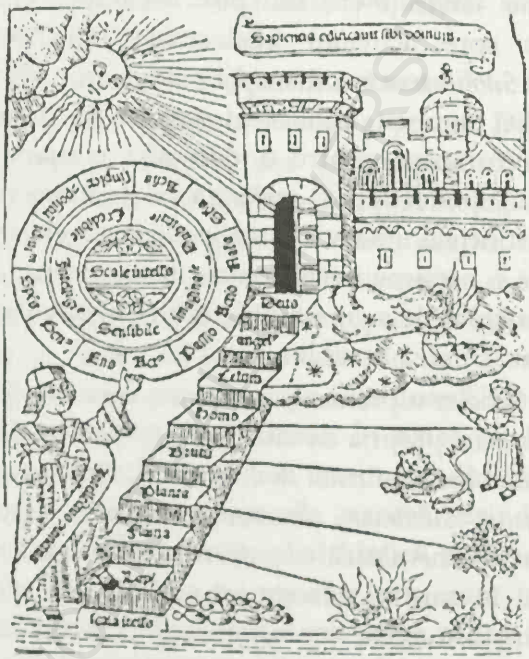


Fig.11. Scara virtuţilor (Raimundus Lullus, *Liber de ascensu et descensu intellectus*, 1512)

[1] Ion Pană, *op. cit.*, p. 105

Ideea pare preluată de la Raimundus Lullus, care, în *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1512), include o gravură ce imaginează scara intelectului, semnificând drumul spre casa înțelepciunii. Această scară are trepte numite Piatră, Flacără, Plantă, Animal, Om, Cer, Înger şi în pragul uşii, Dumnezeu. Ordinea este de la stările inferioare ale ființei către cele superioare, iar semnificația ce i s-a atribuit era că alchimistul, dacă vrea să reuşească, trebuie să se înalțe de la stările inferioare ale ființei şi cunoaşterii către cele superioare.[1]

Procesul-de-sublimare al naturii (Sublimierungs-vorgang der Natur) nu este la capătul tuturor posibilităților lui atunci când este făcut „saltul în viață" (Sprung ins Leben), şi nici chiar atunci când imanenta desfăşurare a vieții s-ar fi împlinit în toate posibilele forme, specii şi genuri. După cum natura anorganică transcende spre natura organică, tot aşa şi drumul naturii vii este capabil de un pas dincolo de sine (über sich hinaus), capabil de „saltul în libertate" (Sprung in die Freiheit), care înlesneşte împlinirea omului ca făptură spirituală (Geistwesen).[2]

Un aspect important al concepției antropologice scheleriene îl reprezintă ideea că omul, ca ființă vitală, dar şi spirituală în acelaşi timp, trebuie să se dezvolte pe sine. *Spiritul infinit creşte şi*

[1] Wayne Shumaker, *op. cit.*, p. 205
[2] Ion Pană, *op. cit.*, p. 107

se dezvoltă în sine însuşi în şi cu punerea în acţiune a cunoaşterii sale în istoria cunoaşterii.[1]

În acest sens, Dawkins pleacă de la cuvântul grecesc *mimema (cel care este imitat)* şi, aplicând analogia între evoluţia culturală şi cea genetică, introduce un termen nou: *mema*, prin analogie cu *gena*. Biologul britanic defineşte *mema* ca fiind unitatea de informaţie culturală sau „unitatea de imitaţie". Obiceiurile, îndemânările, cântecele, poveştile sau oricare alte informaţii sunt succesiuni de meme şi sunt copiate de la persoană la persoană.

Cuvântul *meme* a fost introdus de curând în Dicţionarul Oxford al limbii engleze, fiind definit ca „un element al comportamentului sau al culturii apărut prin imitaţie sau prin alte mijloace non-genetice".

Dawkins afirmă că *timp de peste trei mii de milioane de ani, ADN-ul a fost singurul replicator din lume... . Dar nu este necesar ca el să deţină acest monopol pentru totdeauna. Ori de câte ori se ivesc condiţii în care un nou tip de replicator poate să se autocopieze, noii replicatori vor avea tendinţa să preia conducerea, declanşând un nou tip de evoluţie, specifică lor. Formând creiere, vechea evoluţie, bazată pe selecţia genetică, a furnizat „supa" în care s-au ivit primele meme. Odată ce au apărut memele capabile de autocopiere, propria lor evoluţie, mult mai rapidă, şi-a luat zborul.*[2]

---

[1] ibidem, p. 114

[2] Richard Dawkins, *op. cit.*, pp. 327 - 328

BCU IASSY CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mema, pe care Dawkins o consideră *cel de al doilea replicator*, a apărut prin urmare odată cu apariția primelor creiere capabile de imitații elaborate și de memorare, care au devenit imediat „vehicule" ale memelor. Mema, în calitate de produs al unei transmutații sau al unei sublimări, a determinat astfel cea de a doua evoluție umană, responsabilă pentru crearea culturii. Ca și genele, memele sunt capabile să se autoreplice și „să sară" de la un creier la altul.

Memele, ca și genele, sunt replicatori, ceea ce înseamnă că ele reprezintă informația care este copiată cu variație și selecție. Deoarece numai anumite variante supraviețuiesc, memele și deci culturile umane, evoluează. Memele sunt copiate prin învățare, imitare, și ele competitează pentru spațiu în memoria noastră și pentru șansa de a fi copiate din nou. Mințile și culturile sunt schițate prin selecția naturală asupra memelor, tot astfel cum organismele apar prin selecția naturală asupra genelor.

Memele, după cum postulează Dawkins, au două calități fundamentale: capacitatea de a evolua prin selecție naturală și autonomia, ele fiind independente de gene, ceea ce le asigură atât o transmitere verticală, de la o generație la alta, cât și una orizontală, între membrii unei aceleiași generații.

Odată înțelese mecanismele prin care ADN-ul și memele se replică, Dawkins ajunge la concluzia că *am fost construiți ca mașini genetice și cultivați ca mașini*

mimetice, dar avem puterea de a ne împotrivi creatorilor noştri.

Preferința definirii omului ca *animal rațional* a făcut ca ştiințele omului să stea sub semnul dualismului. Ştiințelor spiritului le revenea studiul diferenței specifice din definiția mai sus citată - rațiunea, spiritul, cultura, iar biologiei - studiul genului proxim, a animalității omului, a ceea ce ar fi nespecific uman. Şi aşa cum spiritul trecea drept independent în raport cu alcătuirea biologică a omului, tot astfel filosofia şi biologia rămâneau ştiințe care nu comunică.

În cele din urmă, succesele biologiei s-au impus şi antropologiei filosofice, care a fost pusă în fața necesității şi posibilității de a reconsidera dualismul. Scheler, susținut de un alt filosof german, Helmuth Plessner, ce, la rândul său, studiase nu numai fenomenologia lui Husserl, dar şi zoologia, precum şi împreună cu alți filosofi germani contemporani, au reuşit să impună colaborarea interdisciplinară dintre filozofie şi ştiințele individuale şi au asigurat antropologiei filosofice moderne o direcție viguroasă pe care o vedem înflorind la Konrad Lorenz, Edgar Morin, Ernst Cassirer, Fritjof Capra sau Richard Dawkins.

6. Un avatar al antropologiei filosofice

Apărut în 1991, sub sigla ineditului, textul *Antropologia filosofică* poate stârni controverse deoarece editorul nu ne oferă informații legate de data elaborării lui şi nici despre locul acestuia în contextul creației lui Emil Cioran. Nedumeririle pot fi însă înlăturate dacă avem în vedere că idei similare se regăsesc şi în articolele: *Cele două morale*[1], *Iraționalul în viață*[2], *Sensul culturii contemporane*[3], ceea ce conduce la concluzia firească că studiul amintit a fost elaborat în perioada de început a deceniului patru al secolului XX. Anii '30 au reprezentat o epocă de mari efervescențe spirituale în România, mai ales

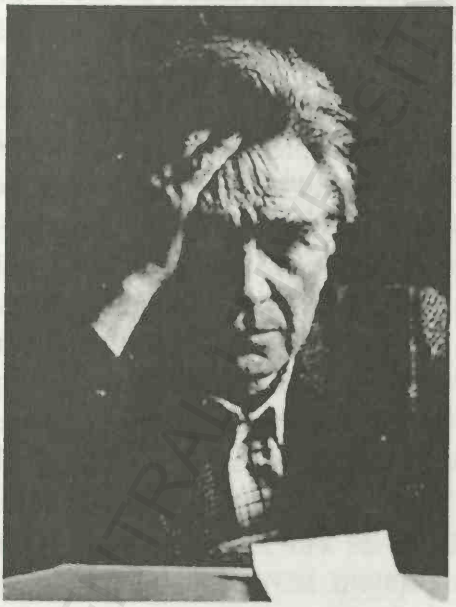
[1] tipărit în *Floarea de foc*, anul I, nr. 8, 27 februarie, 1932, p. 1, vezi Emil Cioran, *„Revelațiile durerii. Eseuri"*, Editura Echinox, Cluj, 1990
[2] tipărit în *Gândirea*, anul XII, nr. 4, aprilie,1932, pp. 176 - 180, vezi Emil Cioran, *op. cit.*
[3] tipărit în *Azi*, anul I, nr. 2, aprilie, 1932, p. 166-178, vezi Emil Cioran, *op. cit.*

BCU "CAROL I" UNIVERSITY LIBRARY

în contextul spiritual european. Era perioada în care tinerele forțe intelectuale românești au provocat „o fractură în corpul osificat al tradiționalismului", acceptând modernismul. Cioran se născuse în 1911, la Răşinari, în apropierea Sibiului, zonă aflată la acea dată în componența Imperiului Austro-ungar. Bun cunoscător prin urmare al limbii germane, el citeşte în original operele lui Kant, Arthur Schopenhauer şi în special Nietzsche, de care este puternic influențat. În perioada studenției se interesează şi de operele lui Georg Simmel şi cele ale lui Ludwig Simmel. În 1933, Cioran obține o bursă Humboldt, care îi permite să-şi continue studiile la Berlin, unde intră în contact cu Nicolai Hartmann şi Ludwig Klaages, dar şi cu opera lui Max Scheler.

Textul *Antropologia filosofică* pare să fie rezultatul contactului său cu ideile filosofice germane din epocă. Sub impactul rigorii academice berlineze, el scrie acest text, de mică întindere, dar demn de un tratat universitar, oarecum contradictoriu cu stilul scrierilor sale de mai târziu, când Cioran devine, după cum singur mărturiseşte, un *penseur d'occasion* şi nu filosof sau profesor. În acest studiu, cu o tentă sistematică, mult diferită de stilul rapsodic, eseistic, inaugurat în *Pe culmile disperării* şi continuat în forme tot mai rafinate în lucrările care i-au urmat, Emil Cioran prezintă considerații pertinente privind constituirea problematicii antropologiei filosofice, obiecțiile sale *vis-à-vis* de modul cum a fost gândită şi s-a structurat aceasta. Într-o manieră aproape

profesorală, Cioran constată că specializarea excesivă a ştiinţelor spiritului la începutul secolului XX, precum şi creşterea interesului omului pentru propria sa fiinţă, au făcut ca antropologia filosofică să reprezinte un domeniu determinat în cadrul disciplinelor filosofice.[1]



Emil Cioran

Dacă filosofiile tradiţionale porneau de la valori pentru a încerca să explice omul, Cioran consideră că trebuie procedat invers, de la om spre valori, mai exact de la ceea ce este fiecare în

[1] Emil Cioran, *Antropologie filosofică*, Editura Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991, p. 26

realitatea, în calitatea, în ireductibilitatea sa. Acest mod de a concepe tematica antropologiei filosofice aduce în prim plan ființa subiectivă, interioară şi pune sub semnul întrebării viziunile impersonale, conceptuale, asupra omului. După Cioran, antropologia filosofică este un exercițiu de autocunoaştere, de cuprindere a interiorității în toate dimensiunile şi profunzimile ei. De-o asemenea autocunoaştere este în stare numai acela care a trăit şi totodată s-a familiarizat cu experiențele umane tulburătoare şi cu expresiile unice ale acestora. Omul viu, real, aşa cum ni-l înfățişează Cioran, este plin de ambiguități, de contradicții şi paradoxuri, şi de aceea el nu poate fi uniformizat, redus la un concept sau la un ideal. Ca apărător înverşunat al vieții, aşa cum se exprimă ea prin originalitatea şi singularitatea fiecărui individ, Cioran califică antropologiile filosofice anterioare ca fiind marcate de o tentă reducționistă.

A vorbi de valori ca existând într-o lume independentă de om înseamnă a le plasa într-un câmp al inutilității. Ele devin realități ale unei „lumi paralele" - lipsită, în definitiv, de orice consistență vie-, valabile doar „într-un muzeu al figurilor de ceară" construit prin mijloace mnemotehnice, într-un loc al imaginației noastre. Cioran nu acceptă subordonarea analizei omului perspectivei pe care a impus-o etica clasică de factură platoniciano - kantiană, domeniu care a construit un univers valoric artificial. Chiar şi urmaşii lui Kant nu se împăcau cu

ideea unei *datorii impuse doar de raţiune*, care excludea din câmpul moralităţii celelalte facultăţi umane precum voinţa, afectele, apetenţele. Filosofia artei, iniţiată de Schiller, Schelling şi Hegel, a impus formula: *a trăi moral înseamnă a trăi frumos*, vizând, astfel, completarea rigorismului kantian. În acest spirit, etica nu mai are valoare decât dacă foloseşte vieţii reale a oamenilor, dacă se fondează pe înţelegerea naturii lor. Pentru Cioran, contestatar al absolutizării formelor, oamenii nu trebuie, deci, abordaţi ca modele ideale, pe care nu le întâlnim nicăieri în viaţa reală, ci ca fiinţe vii - care se nasc, trăiesc şi mor, sunt supuse lent, dar inexorabil, descompunerii.

Cioran depistează două mari pericole ce pândesc domeniul antropologiei filosofice: în primul rând poate apărea excesul de analiză a faptelor concrete, ceea ce înseamnă doar surprinderea legăturilor prin care omul se raportează la mediul său, iar în al doilea rând omul contemporan poate fi considerat ca un produs final ce ar reprezenta totalitatea istorică într-o expresie actuală, o însumare progresivă a valorilor clasice. Neluând în seamă pericolul acestor capcane, antropologia filosofică, susţine el, se poate uşor îndepărta de intenţia sa principală - *cercetarea esenţei omului*[1].

Antropologia filosofică nu poate avea pretenţia de a fi o ştiinţă, deşi acumulează o multitudine de informaţii care vin din domeniul

[1] ibidem, p. 27

ştiinţelor omului. Ea are ca menire principală prelucrarea acestora în vederea descoperirii de noi sensuri şi semnificaţii privind viaţa omului. *În ştiinţă stadiul ultim este cel mai valabil.* În schimb, în cadrul concepţiilor antropologice nu se poate vorbi de un progres, ci mai mult de deschideri spre înţelegerea fenomenului uman, deschideri ce îşi au sursa într-o trăire iraţională, *într-o experienţă vie care determină un sens specific construcţiilor teoretice. Experienţele din care se constituie o atitudine de viaţă nu se produc după criterii sau formule; ci se nasc spontan.*[1]

Demersul antropologic cioranian are ca finalitate depăşirea dualismului dintre ideal şi real, dintre obiectiv şi subiectiv. Emil Cioran consideră că valorile îşi pot păstra capacitatea şi fecunditatea numai atunci când ele exprimă portretul omului viu, concret, pe care gânditorul îl vede ca o *fiinţă torturată aruncată morţii.*[2]

Având în vedere natura specifică a constituirii problematicii antropologiei, Cioran apreciază că analiza tipologică constituie una din caracteristicile fundamentale ale acestei discipline filosofice, care nu se poate realiza fără aportul altor domenii de cercetare - cum ar fi psihologia şi caracterologia. *Tipologia este cea mai mare lecţie de relativism*[3], deoarece ea pune accentul pe surprinderea şi înţelegerea diferenţelor dintre oameni văzuţi ca fiinţe incomplete

[1] ibidem, p. 29
[2] ibidem, p. 28
[3] ibidem, p. 31

şi limitate. Cioran consideră că tipologiile abstracte, creaţii ale speculaţiei filosofice, nu sunt atât de importante pe cât este trăirea suferinţei, a bolilor diverse, a dezintegrării şi a degradării progresive a fiinţei umane. Această idee cardinală a antropologiei sale filosofice inspiră şi structurează substanţa gândurilor din lucrările sale ulterioare şi determină totodată modalitatea de înfăţişare a acestora într-un mod liric, fragmentar, fulgurant, ceea ce face ca Emil Cioran să fie unul dintre cei mai mari moralişti contemporani şi un maestru al scriiturii eseistice.

Se poate constata că antropologia filosofică cioraniană se dovedeşte a fi radical diferită de aceea cultivată de chiar iniţiatorul acestei direcţii noi în reflecţia filosofică de la începutul secolului XX, Max Scheler, pentru care omul apare ca produsul unor *sustrageri succesive din iraţionalitatea vieţii.*[1] Specificul fiinţării umane ar coincide, după gânditorul german, *cu un minus de viaţă,* cu o *deficienţă vitală* reflectată de faptul că valorile culturii reprezintă o evadare din sfera iraţionalului.[2]

Cioran nu se poate împăca cu concepţia lui Max Scheler, în care omul, *„animalul capabil să spună nu"* (*Neinsagenkönner*), ar fi un ascet al vieţii (*Asket des Lebens*). Această perspectivă, deşi sugestivă, implică într-o prea mare măsură transcenderea vieţii. Într-o manieră alchimică, Cioran surprinde, ca etape ale vieţii, descompunerea şi recompunerea permanentă,

[1] ibidem, p. 39
[2] idem

viața însemnând putrefacție și resuscitare. Alchimia, care, prin definiție, este *arta de a face aur*[1], vizează înnobilarea realului, indiferent de forma de manifestare. Alchimia *caută piatra filosofală și elixirul de viață, ... caută calea înspre perfecțiune, caută drumul înspre Dumnezeu*[2]. Alchimia este o artă a marilor transmutații, a posibilității schimbării naturii lucrurilor. O schimbare nu se poate produce decât prin descompunerea stării inferioare și recompunerea noii esențe. În limbaj alchimic, descompunerea este sugerată prin culoarea neagră. Este faza desemnată sub numele de *putrefacție* și este simbolizată printr-un cadavru, un schelet, un corb.[3] Avea oare Cioran nume predestinat (*nigredo* - corbul – cioara) creației sale? El ne inițiază în înțelegerea marii taine a vieții, prin surprinderea importanței fazei de *nigredo*, de *putrefactio*, ce urmează oricărei *„nunți chimice"*, în care elementele se combină, apoi mor, pentru ca să renască purificate.

La fel se petrece și cu ideile spiritului, ce vin de pretutindeni, se combină în minunate *„nunți alchimice"*, apoi mor în uitare și renasc când avem nevoie de ele, când viața o cere. În tot acest proces, pentru gânditorul român, nu este nici un sens, este numai ritm și pulsație irațională a vieții. Descompunerea, privită ca proces alchimic, este o formă de exprimare a vieții pe care nu o putem

[1] Serge Hutin, *op. cit.*, p. 7
[2] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Humanitas, București, 1991, p. 182
[3] Serge Hutin, *op. cit.*, pp. 93 - 94

suprima. Omul contemporan, produs al ştiinţei, fiinţă care îşi prelungeşte pe cale chimică existenţa, *care nu mai moare de propria-i moarte*[1], este deposedat şi de propriu-i destin. Pentru Emil Cioran, acceptarea sorţii, inclusiv a părţii ei cele mai rele - dezintegrarea, moartea- constituie un lucru esenţial, căci numai aşa viaţa îşi dezvăluie toate potenţele, la fel ca Isis, zeiţa egipteană a fertilităţii, ce dezlănţuie energiile vitale prin aruncarea vălului.

Poziţia şi atitudinea gânditorului român se nasc dintr-o anumită înţelegere a necesităţii, a unui fatalism al trăirii, diferit de acela al viziunii deterministe în care este prezentă succesiunea nesfârşită a unor cauze implacabile, oricare ar fi natura acestora. De multe ori, trăirile nu au nici o cauză - ele *sunt* pur şi simplu. Acesta este fatalismul lui Cioran, rod al unei constante a spiritualităţii româneşti. Este credinţa unei conştiinţe care trebuie să recunoască că este incapabilă de a accede la înţelepciune, deşi şi-o doreşte din toată fiinţa sa.[2] Cioran, *„un scit rătăcit pe străzile Parisului"*, este replica modernă a lui Diogene cinicul, care căuta prin Atena, cu lampa aprinsă în miezul zilei, un om indiferent, diferit de toţi acei greci bolnavi de raţiune, care gândeau prin cauze şi efecte, prin mijloace şi scopuri, chiar dacă drumul lor duce la salvare sau la neant.

---

[1] Fritz J. Raddatz, *Oceanograf al ororii*, în *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 153
[2] ibidem, p. 157

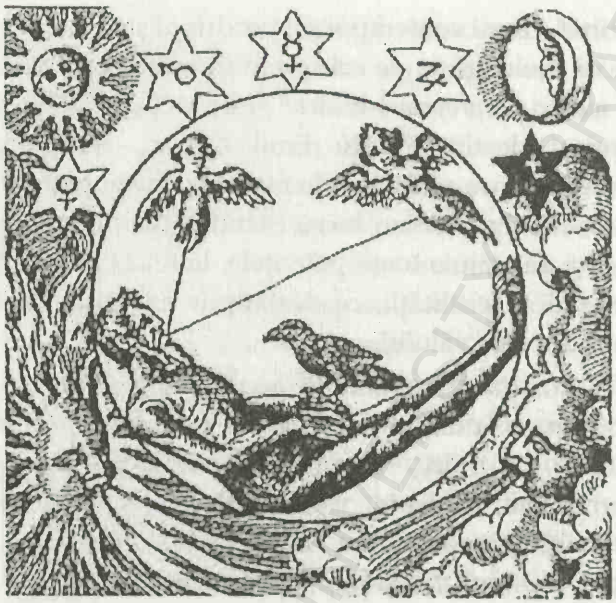


Fig.12. În alchimie, *nigredo şi putrefactio* înseamnă distrugerea naturii vechi pentru ca o nouă viaţă să reapară. Fără putrefactio, ţelul Marii Opere nu poate fi atins. Tot ceea ce este viu (corpul) moare, se descompune, pentru a se transmuta într-un nou status de fiinţare. Steaua Saturn este neagră întrucât ea guvernează peste *nigredo*. Soarele şi Luna sunt cele două opuse care trebuie unificate iar focul şi aerul sunt elementele care stimulează descompunerea. Cioara este un alt simbol pentru *nigredo*. Cele două păsări care ies din corpul în descompunere reprezintă sufletul şi spiritul. Cercul care le cuprinde subliniază ideea de unificare (Basilius Valentinus, *Azoth*, 1659)

Fascinat, probabil, de tehnicile alchimiei şi de valoarea acestora pentru înţelegerea complexă a fiinţei umane, Cioran se vede nevoit să critice şi să declare drept insuficientă aprecierea lui Max Scheler conform căreia omul este un ascet al vieţii (*Asket des Lebens*). Având ca reper idealul ascetic practicat de

Buddha, care spune un *nu* hotărât tuturor formelor concrete de descompunere, gânditorul german defineşte omul *ca veşnic protestatar împotriva oricărei realităţi pure.*[1] Se ştie că tânărul prinţ trăia într-o lume artificială construită de tatăl său, într-un castel unde nu exista nimic care să ţină de spectrul descompunerii, nu exista boală, bătrâneţe sau moarte. O dată ce părăseşte palatul, viitorul *iluminat* trebuie să descopere, spre nefericirea sa, şi partea de *nigredo* (dezagregare, disoluţie, putrefacţie)[2] a vieţii. Buddha Śākyamuni, copil al fericirii perpetue, preferă să nege viaţa decât să-i accepte partea nefericită.[3]

Aceeaşi va fi şi atitudinea lui Socrate, cel despre care Nietzsche, în *Naşterea tragediei,* spune că a ucis idealul estetic grec. Neacceptând coruperea vieţii, el a negat-o prin ştiinţă. Întemeind ştiinţa moralei, a creat în spirit o lume care sistematic s-a opus vieţii. Sub imboldul ştiinţei, Socrate ne-a învăţat cum să murim fără să ne descompunem, cum să ne retragem din scena vieţii ca sfinţi, ca eroi. Pentru Cioran, această posibilitate este o utopie şi de aceea pentru el moartea lui Socrate nu are nimic măreţ, ci îi apare ca o neînţelegere, ca moartea unui pedagog. *Asceza,* practicată de Buddha sau, în forma ei camuflată, de Socrate, *înseamnă o fugă de viaţă, o teamă de devenire şi de timp, o incapacitate de a suporta*

[1] Max Scheler, *op. cit.*, p. 59
[2] Serge Hutin, *op. cit.*, pp. 93 - 94
[3] Max Scheler, *op. cit.*, p. 53

demonismul şi relativitatea vieţii[1]. Deşi se consideră apropiat de tradiţia buddhistă, Cioran declară că nu-şi poate depăşi *temperamentul impetuos*[2] şi, ca urmare, în concepţia lui, *omul nu fuge de viaţă.*[3]

În acord cu teoriile antropologice care au susţinut că omul este o fiinţă handicapată (*Mängelwessen*), Cioran surprinde consecinţele acestor *deficienţe vitale*[4] în însuşi faptul că omul îşi foloseşte disponibilitatea de a fi creator de cultură pentru a supravieţui. Fiinţa umană a fost nevoită să interpună, între ea şi mediul la care nu era adaptată, tehnica. Iniţial artefactele, fructul dulce - amar al ştiinţei, au venit să completeze şi să întregească fiinţa umană. Ele s-au ataşat existenţei umane rămânând exterioare însă esenţei acesteia. Rezultatul final a fost dezastruos. S-a obţinut *întoarcerea omului spre alte valori decât cele naturale.*[5]

În universul tehnic nu se poate vorbi de naştere şi de moarte; tehnologia nu are viaţă. Treptat, tehnica s-a îndepărtat de menirea pentru care a apărut. Excesul de tehnică şi de tehnologie a contribuit, de fapt, la decadenţa, la descompunerea omului. *Nu există descoperire care să nu aibă consecinţe funeste. Omul va pieri prin geniul său.*[6] Tehnica trebuie

---

[1] Emil Cioran, *op.cit.*, p. 40
[2] François Bondy, *Cel mai inactiv om din Paris*, în *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas,Bucureşti, 1993, p. 13
[3] Emil Cioran, *op.cit.*, p. 40
[4] idem
[5] ibidem, p. 41
[6] Sylvie Jaudeau, *Acedia*, în *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 199

să fie un mijloc prin care viața, în cadrul ei uman, să funcționeze după legile ei proprii. În nici un caz, afirmă Cioran, tehnica nu trebuie să se constituie într-un *scop în sine*[1] pentru că legile de care ascultă ea sunt complet diferite de cele care guvernează viul. Plasarea esenței omului în orizonturile tehnicii înstrăinează ființa umană de ceea ce este ea – întruchipare a vieții.

Încercând să stabilească importanța antinomiei spirit-viață pentru antropologia filosofică, Cioran se distanțează încă o dată de concepția lui Max Scheler şi nu pierde ocazia de a construi o apologie a vieții dincolo de orice fel de constrângere, fie ea şi extrem de nuanțată, aşa cum propunea filosoful german.

În lucrarea *Poziția omului în cosmos*, Scheler, fascinat de Spirit, îl concepea totuşi într-o strânsă legătură cu viața. Fără viață, consideră el, spiritul nu înseamnă nimic; întreaga sa energie se corelează pulsațiilor vieții. Este o viziune regăsită şi în psihanaliza freudiană în care energia psihică a creatorului de cultură este văzută în relație directă cu *libido-ul*, cu viața care pulsează în om, a cărei formă nudă şi primordială de manifestare este sexualitatea. Prin toată creația lui, Cioran e şi mai aproape de viață. El face elogiul vieții, care trebuie acceptată în toată plinătatea ei, chiar şi atunci când intră în descompunere. Regăsim în acest gând cioranian spiritul lui Baudelaire din *Florile răului*, căruia i s-a

[1] Emil Cioran, *op. cit.*, p. 41

revelat descoperirea terifiantă că disoluția poate să capete un aspect magic, erotic. Gânditorul român susține că antropologia filosofică se alimentează din tragismul ființei umane ca expresie nemijlocită a decadenței, a descompunerii, dar apologia neantului și a suferinței este la Cioran expresia iubirii frenetice a vieții.[1]

Orice cultură, odată devenită conștientă de sine, tinde spre forme tot mai complexe de organizare, dar care în mod fatal, degradează pulsațiile vitale ale oamenilor ce o alcătuiesc. Statul roman sau cel bizantin, ajunse la apogeul organizatoric, au construit un aparat fiscal necesar să le întrețină complicata suprastructură (*spiritul*), încât și-au ruinat propria lor bază. Oamenii acestor imperii au preferat exilul sau cucerirea unor popoare barbare cu un grad de civilizație mult sub nivelul lor. Și astfel se constată cum, în Egiptul antic, în Imperiul roman sau în cel Bizantin, excesul de spirit, de energie ce se opune vieții, a condus la descompunerea acestor forme de civilizație. Impresionați și inspirați de acest fenomen au fost primii mari teoreticieni ai filosofiei istoriei: Giambattista Vico (adept al *teoriei „ciclului istoric"*) sau G. W. Fr. Hegel (ce reînvie *mitul păsării Phoenix*). În spațiul românesc, genialul cărturar umanist Dimitrie Cantemir a scris *Despre creșterea și descreșterea Imperiului otoman*. Consecvent acestor idei, Cioran declara într-un interviu acordat

[1] Petre Dumitrescu, *Studii de filosofie românească. Teme și interpretări*, TipoMoldova, Iași, 2002, p. 160

cotidianului *El Pais*, din 13 noiembrie 1983 : *istoria omului a început cu o cădere. Cu toate acestea eu nu pot accepta că mai înainte ar fi existat un paradis; cred mai degrabă că a apărut o fisură când a început să se manifeste omul, că s-a rupt ceva în el, poate când s-a transformat în om propriu-zis. Mult timp m-a interesat decadența imperiului roman, al cărui sfârșit disperat, total rușinos constituie un model pentru toate civilizațiile. Și, dacă în prezent mă interesează atât de mult Occidentul, Occidentul de azi, explicația este că-mi amintește crepusculul marilor civilizații anterioare. ... Istoria poate fi comparată cu o viață care se manifestă și degenerează. La mijloc e o chestiune de ritm. Cred că omul ar fi trebuit să ducă o existență staționară, apropiată de animalitate, fără orgoliu sau ambiție.*[1]

Antropologia filosofică cioraniană pornește de la omul viu, concret, real și nu de la unul confecționat, produs al unor sisteme filosofice rupte de realitate. Pentru a se apropia de iraționalitatea viului, Cioran dezvoltă o scriitură ambiguă, fiind considerat *un gânditor specializat în paradox și contradicții*[2]. În opera sa regăsim contradicțiile pe care le surprindea un alt mare sceptic, Michel de Montaigne, care recunoștea limitele rațiunii în fața realității nude. *Eseurile* lui Montaigne sunt o înșiruire nesfârșită de fapte ce contrazic, prin absurdul lor, cele mai coerente predicții ale rațiunii. Dacă pentru

[1] J. L.Almira, *Detalii minime și pasiuni* dezlănțuite, în *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București, 1993, pp. 93 - 94
[2] Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia. Eseuri*, Humanitas, București, 1992, p. 178

autorul *Eseurilor* descrierea acestor situații paradoxale îl liniștește, oferindu-i acea *ignoranță doctă*, la Cioran tonul este sfâșietor, născut din tensiunea unor prelungite insomnii însoțite de o stare de *luciditate extremă*. Mărturisind despre ambiguitatea manifestărilor vieții, cu plasticitatea uluitoare care îi caracterizează cărțile, gânditorul român mărturisea: *fiind vorba totuși de probleme insolubile și deoarece, din fire, sunt mereu schimbător, nu pot construi un sistem. Un sistem nu suportă contradicția. Asta este atitudinea mea și-i suport consecințele. De aceea scriu fragmente, ca să mă pot contrazice. Contradicția face parte din natura mea și, în fond, este cea a tuturor*[1]. Ceea ce impresionează, însă, este coerența acestor contradicții, născute din tensiunea aceluiași spirit care reacționează paradoxal pentru că așa este firesc, natural. Ambiguitatea este totală de pildă atunci când Cioran amestecă amintirile despre unguri, nemți, țigani, pe care uneori îi denigrează ca să-i poată ridica apoi în slăvi; este o denigrare ce face cu atât mai spectaculoasă și mai impresionantă proslăvirea. El totdeauna neagă tocmai pentru a afirma.

Antropologia filosofică a lui Emil Cioran nu-și propune să descopere un ideal, un scop, o finalitate umană apoteotică, ci caută să înțeleagă complexitatea și dinamica omului, în disponibilitatea lui de creator de cultură. Întrebându-se cu privire la destinul

[1] Lea Vergine, *Anarhie, disperare, tinerețe...*, în *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București, 1993, p. 128

omului, gânditorul român avea să remarce că tot ceea ce face ființa umană se întoarce împotrivă-i: *iată-i destinul și iată legea tragică a Istoriei. Plătim pentru tot, pentru bine și pentru rău. E marea ironie a Istoriei ca destin al omului, destin care constă exclusiv în a se degrada. Totul are o finalitate, cu excepția omului, fanatic agățat de obiectivele lui. Și orice fanatic este un simulacru al lui Dumnezeu.*[1]

Pentru Cioran, valorile sunt realități vii, ce nu încetează să fie prezente chiar și atunci când viața îmbracă straiele decadenței și ale descompunerii, când cei trei Cavaleri ai Apocalipsei, pictați de Dürer, sau obsesivul Demiurg rău își dau mâna împingând tăvălugul unei distrugeri cvasi-totale. Este de ajuns să ne amintim de exercițiile „negative" ale gânditorului român ce par a constitui o veritabilă *„via negativa* a salvării".[2]

Nihilismul, scepticismul cioranian, înțelese în semnificația lor ultimă, ni se dezvăluie ca modalități de gândire prin care negativul dobândește o formă pozitivă, de conservare a vieții. Acest fapt a fost sesizat încă în 1950, când Claude Mauriac, prezentând publicului francez *Précis de décomposition*, nota: *Manualul de disperare, care este cartea domnului Cioran, dă de fapt, într-un chip paradoxal, o lecție de speranță. Din adâncul descompunerii, viața se naște încă*

[1] Esther Seligson, *Cioran față-n față cu el însuși*, în *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București, 1993, p. 146
[2] Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, p. 173

odată.[1] Gânditorul român scrie şi gândeşte despre sinucidere, de exemplu, în general despre moarte, ca o cale, ca o metodă de salvare a vieții. Cum să apărăm viața care are un sfârşit inevitabil? Este interogația care l-a frământat pe Cioran, creator cu o claritate deconcertantă; el vorbeşte cu hiperluciditate despre existența precară a omului, amplificată şi conştientizată în forme zguduitoare în lumea noastră tot mai dezvrăjită şi desacralizată. Geniul omului constă în faptul că şi în ceea ce îl nimiceşte, îl distruge, el este capabil, atâta vreme cât îşi păstrează limpezimea minții, să identifice resursele de afirmare a vieții, putând astfel să-şi suporte condiția de nesuportat în lumea istorică, temporală, supusă sfârşitului inevitabil.

[1] vezi Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 175

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

7. O enigmă a naturii umane

Misterioasa problemă a antropogenezei a suscitat, fireşte, de-a lungul vremii numeroase puncte de vedere. Marile teorii cu privire la originea omului au fost marcate fie de perspectivele filosofiei culturii, ce analizau ființa umană doar ca natură spirituală, fie de reducționismele biologice, ce-l studiau pe *Homo sapiens* din punct de vedere ştiințific, ca pe un corp cu organe şi funcții. Biologii şi anatomiştii nu făceau deosebire între legile de evoluție specifice celorlalte viețuitoare şi cele care caracterizează ființa umană.

Momentul de răscruce al înțelegerii antropogenezei este marcat de începutul secolului XX, când teoriile cu privire la originea naturii umane erau dominate de scrierile lui Lamarck, Darwin şi De Vries ce explicau ființa umană pe baza principiilor

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

evoluționiste: adaptare la mediu, selecție naturală sau mutații.

În 1902, anatomistul şi antropologul german Hermann Klaatsch reia perspectiva darwinistă asupra genezei omului şi operează chiar cu principiul selecției naturale, dar face deosebire între evoluția care duce la tipuri superioare şi evoluția prin specializare. El este de părere că maimuțele şi omul au evoluat în mod divergent dintr-o formă de mamifer pro-simian. Antropologul german este de părere că antropoidele au trecut prin etape de „specializare" a dentiției şi a extremităților, iar omul a păstrat formele primitive ale acestor elemente morfologice, asemănându-se din acest punct de vedere cu strămoşul pro-simian originar.[1]

Douăzeci şi cinci de ani mai târziu, Ludwig Bolk, un alt anatomist, de data aceasta din Olanda, încearcă să explice morfologia şi fiziologia umană propunând o teorie revoluționară la acea vreme întrucât renunță la ideea de evoluție şi afirmă că factori interni ai naturii noastre, cum ar fi modificările sistemului endocrin, determină în chip direct comportamentul nostru cultural şi ne plasează într-o nişă specifică de supraviețuire, rezervată strict omului.

Încercând să explice această situație stranie, ce-l indică pe om ca fiind o anomalie în raport cu

[1] Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, Editura Facla, 1976, p. 78

legea specializării la mediu, L. Bolk dezvoltă teoria foetalizării în studiul *Problema antropogenezei* (1926).

Inițial, anatomistul olandez a pornit de la o observație întâmplătoare, remarcând la un oarecare adult un număr de particularități, ce reprezentau tot atâtea condiții normale, dar pasagere, ale foetusului uman, care au devenit însă permanente la adultul în discuție. Cu toate că era vorba despre un caz clinic, remarca în chestiune s-a transformat în idee călăuzitoare pentru cercetările ulterioare ale lui Bolk. Ideea persistenței proprietăților *foetale* la ființa umană adultă a reprezentat o constatare care a revoluționat înțelegerea bipedismului uman. În timp ce la toate celelalte primate gaura occipitală se apropie în cursul dezvoltării intrauterine de polul occipital al craniului, la om ea persistă în poziția ei primitivă, foetală, chiar și în perioada maturității. Poziția centrală a găurii occipitale față de baza craniului la om, n-ar fi o urmare, ci, din contră, una din cauzele ridicării în două picioare a omului. *Într-un anume sens,* susține Bolk, *omul poate să fie definit ca un foetus de primat devenit capabil de a se reproduce, un fetus de maimuță maturizat ca atare*[1]. Bolk afirmă că proprietățile somatice esențiale ale omului, care îl disting de toate celelalte animale, ar fi particularități foetale permanentizate, rezultate dintr-o stagnare în dezvoltarea sa ontogenetică, stagnare ce nu se datorează unor cauze externe, care țin de spectrul unor rațiuni adaptative, ci este

[1] ibidem, p. 88

consecința unor cauze interne. El definește procesul de foetalizare ca o retardare progresivă a trăsăturilor morfologice ale strămoșilor noștri, cauzată de modificări în funcționarea sistemului endocrin[1].

O dată găsit firul Ariadnei, se pot identifica și alte corelații între modificările morfologice ale trupului uman ca rezultat al procesului de foetalizare și impactul enorm al acestora asupra comportamentului cultural.

Reluăm particularitățile morfologice „primitive" ale omului, de care s-a ocupat Bolk[2], la care atașăm consecințele lor în plan cultural, pentru a evidenția influența fiecărei modificări asupra specificului prezenței noastre în lume.

Nr. crt.	Particularități morfologice umane primitive	Consecințe culturale
1.	Ortognatismul uman (plasarea maxilarelor sub cavitatea craniană)	Posibilitatea apariției limbajului articulat, dar și posibilitatea dezvoltării creierului.
2.	Absența părului pe corp	Apare un reglaj termic deficitar, compensat însă prin artefacte

[1] idem
[2] ibidem,p. 88-89

3.	Reducerea progresivă a pigmentului melanic din piele, păr şi ochi	Conduce la apariţia raselor şi la implicaţii rasiale în plan cultural.
4.	Forma „în scoică" a urechii umane	Acţionează ca semnal erotic pentru partenerul de sex opus.
5.	Poziţia centrală a găurii occipitale	Condiţionează mersul biped cu deschiderea unui nou univers
6.	Greutatea relativ mare a creierului uman	Direct corelată cu puterea de stocare a informaţiei.
7.	Persistenţa suturii craniene în primele 18 luni de viaţă	Asigură posibilitatea creşterii în dimensiuni a creierului pe o perioadă mai îndelungată, chiar şi în viaţa extrauterină.
8.	Conformaţia particulară a scheletului mâinii şi al piciorului	Asigură omului posibilitatea mersului biped şi dezvoltarea abilităţilor tehnice.
9.	Forma deosebită a bazinului la femeie	Conferă acesteia calităţi reproductive, dar şi încadrarea în anumite idealuri de frumuseţe.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

10.	Prezența labiei majore la femeie	Permite stimularea erotică și apariției plăcerii sexuale, ceea ce motivează actul sexual dincolo de reproducerea propriu-zisă.
11.	Prezența himenului	Conferă femeii capacitatea de a amâna decizia de începere a vieții sexuale până la găsirea unui bărbat potrivit pentru formarea cuplului, dar implică și un preludiu prelungit.
12.	Poziția orientată ventral a fantei genitale la femeie	Are mari implicații asupra psihologiei reproducerii, permițând cuplarea „față în față" a partenerilor în timpul actului sexual, impunând, ca o condiție a reproducerii, acceptarea reciprocă a partenerilor.

Teoria foetalizării a lui Bolk consideră omul ca fiind un mamifer retardat la stadiul foetal și deci destul de mult nespecializat. Această teorie n-a rămas un simplu reper istoric în evoluția antropologiei. La Driebergen, în Olanda, s-a înființat un institut de cercetări care poartă numele anatomistului și în ultimii ani s-au inițiat cercetări

aprofundate asupra teoriei retardării la *Homo sapiens*, ce au adus şi alte dovezi de netăgăduit. Spre exemplu, plămânul uman reține permanent anumite aspecte (absența lobului infracardiac, subdivizarea lobilor în lobuli) găsite la cei mai mulți fetuşi de mamifere sau la noii-născuți ai acestora.[1]

Teoria lui Bolk a revoluționat gândirea despre om, arătând cum o schimbare de program ce are loc la nivelul trupului, a permis sufletului o mai mare independență, o mai mare putere de a se desprinde de teluric. Omul devine astfel un mamifer de „grad zero", redus la stadiul cel mai apropiat de cel originar, foetal, un animal puternic nespecializat, însă eliberat de constrângerile mediului prin cultură.

Cultura lui *sapiens* forțează considerabil resursele pentru învățare şi adaptare la mediu. Dezvoltarea artefactelor compensează lipsa specializării organelor adaptate la mediu (gheare, colți, copite etc.) specifică celorlalte viețuitoare. Cultura umană face ca evoluția lui *sapiens* să devină o veritabilă enigmă, un mister cosmic. Evoluția umană, prin desprinderea ei de mediu, se îndreaptă într-o direcție pe care nu o parcurge nici o altă ființă vie. Progresul tehnologic nu se putea petrece fără transformarea omului într-o *ființă neofilă*, cu mare capacitate de asimilare a noului. Creierul a devenit organul care i-a asigurat strămoşului nostru supremația. Dacă, atunci când marile păduri

[1] J. Verhulst, *Louis Bolk revisited: I. Is the Human Lung a Retarded Organ?*, în *Med Hypotheses*, 1993, 40(5), pp. 311 - 320

tropicale s-au retras cedând spațiul savanei, strămoşul ființei umane ar fi intrat în competiție adaptativă cu predatorii, ale căror structuri specializate la mediu sunt mult prea avansate, probabil că se producea o catastrofă în procesul evoluției spre *Homo sapiens*. Soluția aleasă pentru supraviețuirea acestor ființe atât de fragile a fost aceea a dezvoltării creierului, organ capabil să creeze o nişă de supraviețuire, o lume proprie, în care omul să fie cel mai performant. Ideea *„nişei de supraviețuire"* îi aparține lui Jacob von Uexküll, ce constata că fiecare specie de viețuitoare are lumea sa, percepută în felul ei specific, în funcție de nevoile ei. Albina, bunăoară, are dezvoltate acele organe cu care identifică polenul; câinii au un spectru auditiv şi olfactiv cu adevărat remarcabil; liliacul trăieşte într-o lume a sunetelor etc.[1]

Este ca şi cum ar exista un „program" în care un creator concepe un anumit organism pentru o *nişă de supraviețuire proprie* în care el trebuie să-şi dezvolte un anumit comportament care este predeterminat de natura sa. Din acest punct de vedere, cum demonstrează şi Jacob von Uexküll, în celebra sa carte *Mondes animaux et monde humain (Lumile animale şi lumea umană)*, nişa de supraviețuire a ființei umane are deschiderea cea mai largă. Teoria lui Bolk şi cea a lui von Uexküll se apropie foarte mult de viziunea enteleheică a lui Aristotel, în care stadiile inferioare

[1] Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Denoël, 1984

sunt mai legate de mediu. Planta e legată numai de pământ. Ierbivorele sunt legate numai de plante.

Lumea omului stă sub impactul culturii, el vede şi înţelege sensul şi semnificaţia simbolurilor. Unul dintre primii antropologi care au emis o teorie legată de poziţia omului în lume pornind de la aceste date a fost Arnold Gehlen. El a preluat o parte din ideile biologice ale lui von Uexküll şi în 1940 publică studiul *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Omul. Natura şi poziţia sa în lume)*, în care prezintă omul ca fiind o fiinţă *împovărată cu deficienţele constituţiei sale* (absenţa instinctului, deschiderea spre lume şi nespecializarea), defecte care îl expun pe om foarte devreme unui val de stimuli, şi se întreabă cum de acesta poate, în ciuda tuturor slăbiciunilor, să supravieţuiască. Gehlen preia enunţul lui Nietzsche, conform căruia omul ar fi *animalul încă nestabilit*, dar oferă în acelaşi timp şi soluţia supravieţuirii unei astfel de fiinţe în lumea existenţei sale: *omul trebuie să se degreveze, adică trebuie să transforme condiţiile defectuoase ale existenţei sale, prin propria sa forţă, în şanse favorabile vieţii sale.*[1] Lucian Blaga, în *Aspecte antropologice*, consideră poziţia lui Gehlen, conform căreia *cultura este natura transformată pentru a servi supravieţuirii omului*, ca reducţionistă. Pentru filosoful român, omul, prin deschiderea către *mister*, este mult mai mult decât o fiinţă condiţionată doar de raţiunile lumii materiale. Blaga va contesta

[1] vezi Maria Fürst, Jürgen Trinks, *Manual de filosofie*, Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 225 - 227

faptul că ființa umană ar fi doar *o ființă a deficienților, a primitivismelor*, așa cum o prezintă Gehlen, și afirmă că acestea nu au avut decât rolul să stimuleze omul pentru a crea cultura, care a devenit posibilă doar grație dotării lui superioare.[1]

Pentru înțelegerea raportului natură-cultură considerăm necesară o prezentare succintă a alcătuirii și funcționării părții celei mai complexe din structura creierului uman, anume a cortexului cerebral (scoarța), ce reprezintă sediul facultăților cognitive, respectiv al memoriei, învățării, gândirii, limbajului, atenției, orientării spațio-temporale. Cortexul cerebral este un strat de substanță nervoasă cenușie de câțiva mm grosime, situat la suprafața emisferelor cerebrale. Pe suprafața lui există șanțuri mai adânci (de ex: scizura lui Sylvius), care delimitează *lobi* (frontal, parietal, temporal, occipital, marele lob limbic al lui Broca și insula), și mai superficiale, care delimitează *circumvoluțiuni sau girusuri.*[2]

Din punct de vedere funcțional, cortexul se împarte în *cortex primar*, ce ocupă doar o mică suprafață din totalul suprafeței neocortexului și are rolul de a face legătura cu mediul extern prin intermediul receptorilor și al efectorilor. *Cortexul limbic* (marele lob limbic al lui Broca), de asemenea de mică întindere, face legătura în special cu mediul

[1] Lucian Blaga, *op. cit.*, pp. 126-127
[2] Pante Gherghel, *Fiziologie cu elemente de comportament*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 2000, p. 128

intern. *Cortexul de asociație* ocupă cea mai mare întindere din suprafața cortexului cerebral, dar este reprezentat mai ales în regiunea prefrontală şi regiunea parieto-temporală şi face legătura între cortexul primar şi cel limbic. Se apreciază că, cu cât numărul neuronilor din cortexul cerebral este mai mare, cu atât creşte capacitatea de prelucrare a informațiilor, iar funcțiile cognitive sunt mai perfecționate.[1]

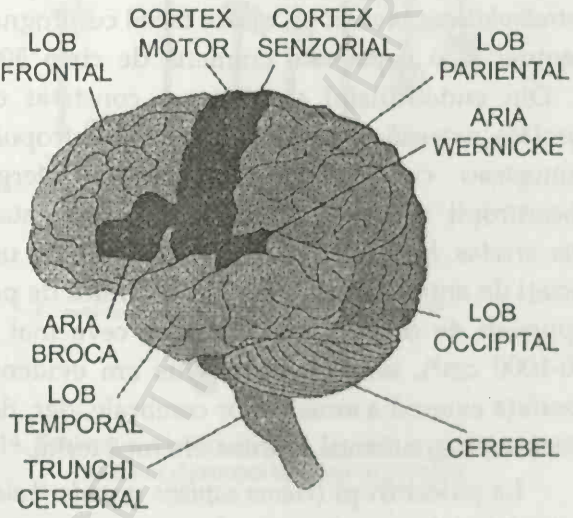


Fig. 13. Suprafața externă a creierului uman cu evidențierea girusurilor, şanțurilor şi a lobilor cerebrali: frontal, parietal, temporal, occipital.

[1] ibidem, p. 133

Pe baza fosilelor umane descoperite în diverse situri arheologice, s-a stabilit că există o evoluție ascendentă a capacității craniene, a arhitecturii creierului, şi mai ales a capacității sale de a prelucra informațiile.

Pentru a se atinge dimensiunile ideale ale creierului lui *Homo sapiens sapiens* a fost nevoie de triplarea volumului creierului antropoid. Antropoizii, acele maimuțe din sud pornite spre umanitate şi al căror reprezentant de seamă este *Australophitecus*, aveau un masiv facial cu prognatism accentuat şi o capacitate craniană de circa 500-600 cm. Din endomulajul cranian s-a constatat că pe suprafața externă a creierului acestor antropoizi se recunoşteau cu greu marile şanțuri intergirale. Arheantropii sau primii hominizi, reprezentați de *homo erectus habilis*, acei primi făuritori de unelte, asociați de antropologi cu o industrie litică de prund, dispuneau de o capacitate craniană ceva mai mare (700-1000 cm^3), scizura lui Sylvius era evidentă pe suprafața externă a emisferelor cerebrale, dar, deşi se redusese prognatismul, fruntea era încă teşită.

La paleantropi (*Homo sapiens neanderthalensis*), masivul facial era voluminos, uşor prognat, fruntea rămânea uşor teşită, dar capacitatea lor craniană era de aproximativ 1300-1500 cm^3, poate chiar mai mare. Deşi capacitatea lor cerebrală se dovedeşte a fi echivalentă sau chiar superioară mediei omului din zilele noastre, paleantropii reprezintă ultima fază atestată a unui creier uman în care teritoriile

pre-frontale (cortexul asociativ) sunt încă restrânse ca întindere.

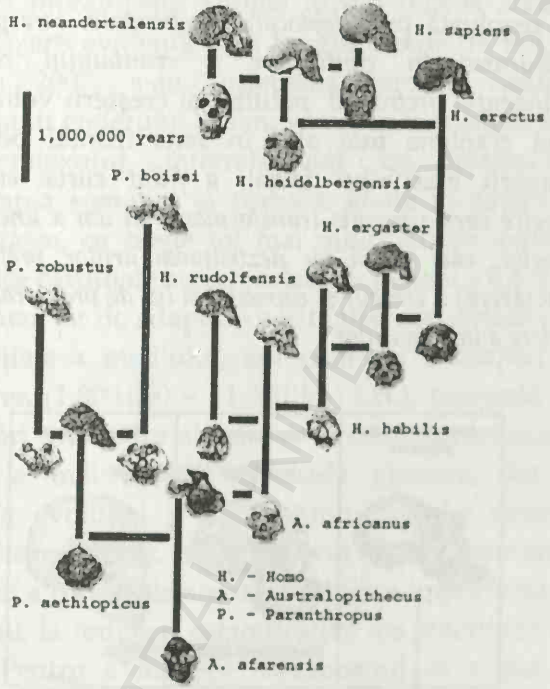


Fig. 14. Schema evoluției lui Homo sapiens prezentată pe baza fosilelor descoperite până în prezent.

Treptat, masivul facial s-a retras şi s-a situat sub cutia craniană, apărând o diminuare a prognatismului, dar şi o înălțare a frunții. Prin neantropi (*homo sapiens fosilis*) se ajunge la forma umană pe deplin realizată. Omul de Cro-Magnion avea o capacitate craniană de peste 1500 cm^3,

configurația sa exterioară era mult apropiată de cea a omului modern, iar fruntea era înaltă şi largă.[1]

Biologii consideră că dezvoltarea creierului este rezolvată prin *deblocarea prefrontală, care permite desfăşurarea în continuare a evantaiului cortical. Evenimentul prefrontal,* rezultat al creşterii volumului cutiei craniene mai ales în sens frontal pe baza retragerii masivului facial, *a frânt curba evoluției biologice care a permis transformarea în om a unei ființe biologice, căci odată cu dezvoltarea ariilor prefrontale* (asociative) *a crescut şi capacitatea lui de prelucrare şi de asociere a informațiilor.*[2]

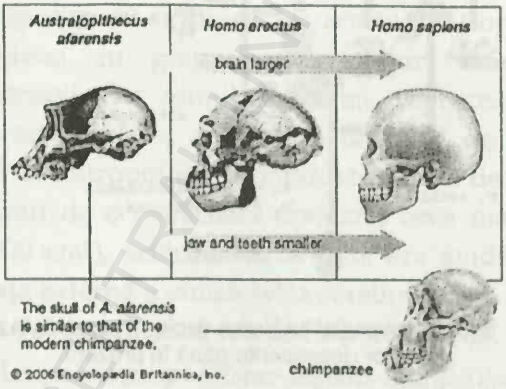


Fig. 15. Imagini ale dimensiunilor şi formei cutiei craniene de-a lungul evoluției omului şi compararea lor cu cele ale cimpanzeului (*Enciclopedia britanica*, 2006).

[1] Gheorghe Mustață, Mariana Mustață, *Homo sapiens sapiens L. Origine şi evoluție*, „Vasile Goldiş" University Press, Arad, 2002, pp. 189 - 229

[2] ibidem, p. 254

Focalizându-se pe studiul evoluției encefalizării umane, cercetătorii au încercat să găsească mecanismul anume care a dus la această cerebralizare evidentă de-a lungul a sute de mii de ani. În 2007, s-au întreprins cercetări asupra expansiunii creierului uman, văzut ca un component al complexului interrelațional ce interesează dezvoltarea somatică și sexuală, aflate în declin, și longevitatea, ce crește tot mai mult. Aceste aspecte fenotipice cardinale au fost selectate pentru a înțelege capacitatea lor de adaptare în situația unei deteriorări substanțiale a mediului, așa cum s-a întâmplat în Pleistocen (1.800.000 – 11.000 ani î.H.), perioadă de schimbări dramatice ale climei terestre, caracterizată prin cele mai recente episoade glaciare, dar și perioada evoluției și expansiunii propriei noastre specii, *Homo sapiens*. Acest interval de transformare a mediului a condus la alterări ecologice importante și, inevitabil, la reduceri semnificative ale rezervelor de hrană. Pentru a înțelege mecanismul ce a dus la creșterea în volum al creierului uman, cercetătorii au impus subiecților de studiu restricții alimentare experimentale, considerate similare celor din Pleistocen. S-a constatat o maturizare sexuală întârziată, o reducere a creșterii și o encefalizare crescută, ca o consecință consecutivă a reducerii masei corporale. Pe baza acestor constatări, cercetătorii au emis *teoria neoteniei neurotrofice nutriționale* - teorie a encefalizării umane -, care susține că, în situația deteriorării mediului și apariției

deficienței nutriționale consecutive, omul prezintă un *pattern* alterat de exprimare a unei substanțe, pe care au denumit-o *neurotrofină*, cu rol în neurogeneză. Lipsa acestei neurotrofine duce la o fază prelungită a dezvoltării neurogenezei neonatale și prin urmare la apariția de neuroni în exces, dar și la păstrarea neuronilor nou formați, care altfel ar fi eliminați prin procesul de moarte programată. Concluzia a fost că restricțiile alimentare din perioada Pleistocenului au condus la apariția unui creier mai mare la strămoșul omului de astăzi.[1]

Odată stabilit faptul că există cu adevărat un proces evolutiv de cerebralizare, apare întrebarea dacă evoluția culturală a hominizilor a urmat un ritm corespunzător evoluției biologice. De-a lungul timpului s-a impus ipoteza omului creator de unelte, a acelui *homo faber*, la care făurirea de unelte a realizat efectiv o presiune evolutivă în direcția unui creier mai voluminos. Pe baza resturilor fosile descoperite de paleoantropologi s-au analizat în mod comparativ craniile și uneltele din piatră ale acestor forme umane. André Leroi-Gourhan face o interesantă paralelă între evoluția uneltelor din piatră și evoluția volumului cerebral la antropini: pe măsură ce volumul creierului lor devenea tot mai mare, aceștia au început să folosească unelte din ce în

[1] N. Amen-Ra, *How Dietary Restriction Catalysed the Evolution of the Human Brain: An Exposition of the Nutritional Neurotrophic Neoteny Theory*, în *Med. Hypotheses*, 2007

ce mai mici, dar care asigurau de trei ori mai mult tăiş.[1]

Alţii au făcut corelaţii între capacitatea creierului şi aptitudinile verbale. Sunt ipoteze ce consideră că limbajul a apărut într-o anumită etapă a dezvoltării creierului uman, fiind deci o consecinţă a mărimii acestuia. Pe de altă parte sunt cercetători care consideră creşterea creierului ca rezultat al evoluţiei limbajului.

În ceea ce ne priveşte, considerăm că există o interrelaţie ce funcţionează în dublu sens. Dacă dezvoltarea paleoculturii exercită o presiune puternică în favoarea cerebralizării (ontogenetică şi filogenetică), există şi situaţia reciprocă, conform căreia cerebralizarea oferă complexităţii socio-culturale calea de dezvoltare. Există în acest sens un soi de predestinare, creierul uman fiind ca un fel de computer superperformant capabil să se reformateze şi să stocheze programe tot mai elaborate. *În timp ce evoluţia „naturală" a creierului hominian a produs şi a dezvoltat cultura, evoluţia culturală va fi aceea care-l va obliga sau stimula după aceea pe hominian să-şi dezvolte creierul, adică să se transforme în om*[2].

Progresele cerebralizării se realizează pe calea juvenilizării, ceea ce asigură programelor o dinamică tot mai accelerată. *Maimuţa - vânător a devenit o*

---

[1] André Leroi – Gourhan , *Gestul şi cuvântul*, Editura Meridiane, Bucureşti 1983, Cap. IV *Neantropii*.

[2] Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*, trad. de Iulian Popescu, Editura Universităţii „ Al.I. Cuza" Iaşi, 1999, p. 85.

maimuță - infantilă. Acest truc în evoluție nu este unic; el s-a petrecut la un număr de cazuri complet separate. Este vorba de procesul cunoscut sub denumirea de neotenie, prin care anumite caractere juvenile sau infantile sunt reținute și prelungite în viața adultă.[1]

Edgar Morin, vorbind despre același proces îl numește *juvenilizare și consideră că aceasta corespunde unei încetiniri ontogenetice, adică unei prelungirii a perioadei biologice a copilăriei și adolescenței, și chiar unei nedesăvârșiri ontogenetice, în speță incompleta substituire a trăsăturilor adulte celor juvenile.*[2] Corolarul direct – *cerebralizarea* - a favorizat aptitudinile învățării. Învățarea limbii de către copilul sapiens nu se poate realiza decât în cursul unei perioade de plasticitate, care ia sfârșit la vârsta de șapte ani, ceea ce ne arată că, pentru complexitatea socio-culturală, o copilărie îndelungată este absolut necesară.

Prelungirea copilăriei este legată într-o manieră multidimensională de societate: ea permite pe de o parte integrarea structurilor socio-culturale fundamentale în creier și, pe de altă parte, integrarea structurilor principale ale sistemului nervos central în sistemul socio-cultural și, în același timp, dezvoltarea intelectuală și afectivă a individului. Sunt cunoscute exemplele unor copii al căror contact cu societatea a fost rupt de la naștere (cum ar fi cazul nou-născuților părăsiți în pustietate și „crescuți" de animale sălbatice, cel mai adesea de lupi) și la care

[1] Desmond Morris, *Maimuța goală*, Editura Enciclopedică, 1991, p. 29
[2] Edgar Morin, *op. cit.*, p. 85

s-a constatat o inhibare a dezvoltării creierului. Există, de asemenea, experienţe care au urmărit privarea senzorială. O persoană este închisă, pentru o perioadă de timp mai îndelungată, într-o încăpere întunecoasă, goală şi liniştită, fără nici un fel de contact social; drept consecinţă, la un moment dat, se instalează „înnebunirea" aparentă, intrarea în transă, sau chiar în comă, ceea ce dovedeşte că sistemul nervos şi psihismul uman nu pot funcţiona decât interactiv.

Prelungirea copilăriei, cadru favorabil dezvoltării complexităţii sociale, este înrâurită, la rându-i, de neotenie. Mama, care-şi individualizează din ce în ce mai mult progenitura, doreşte să o păstreze copil timp cât mai îndelungat, iar menţinerea pe o perioadă mai mare a unei hrane pentru sugari, ca şi a unei protecţii cvasiplacentare prin mângâieri şi îmbrăţişări, întârzie psihologic şi poate chiar endocrinologic dezvoltarea ontogenetică. Tatăl urmează şi el acelaşi comportament odată ce şi-a individualizat copilul. În mod difuz şi, în acelaşi timp, concret, mediat şi nemijlocit, complexitatea socio-culturală exercită presiuni în favoarea oricărei mutaţii genetice care ar putea întârzia dezvoltarea ontogenetică a copilului.

Copilăria îndelungată are ca efect masiva cerebralizare, mărire a creierului, nu numai cantitativă, ci şi calitativă. Cercetările de dată recentă au adus dovezi clare. *Creierul unui cimpanzeu nou - născut posedă deja 70% din dimensiunea adultă, restul de*

30% se realizează repede în primele şase luni de viaţă. Specia noastră prin contrast, are la naştere un creier care este de numai 23% din mărimea sa finală de adult. Creşterea rapidă continuă încă şase ani după naştere, iar întregul proces nu se termină până în jurul celui de al douăzeci şi treilea an de viaţă[1].

Teoriile actuale stabilesc o legătură strânsă între o constituţie fundamentală biologică deosebită a omului şi deschiderea sa spre lume. Zoologul Adolf Portman a atras atenţia, încă din 1944, asupra faptului că omul se deosebeşte de animale prin aceea că unele etape de evoluţie stabilite de legi ale naturii, care la mamifere sunt în uterul matern, au loc, în cazul omului, într-un aşa-numit „prim an extrauterin", în afara pântecului matern. Această venire pe lume prea timpurie pentru o supravieţuire independentă creează o ruptură vizibilă între cerinţele mediului ambiant şi posibilităţile copilului, creând necesitatea ajutorului educaţiei şi permiţând copilului să stabilească un contact foarte timpuriu cu fenomenele variate ale lumii.

Numeroasele caracteristici embrionare, considerate calităţi nespecializate ale maimuţei – vânător (*gâtul lung şi subţire, aplatizarea feţei, dimensiunea mică a dinţilor şi erupţia lor întârziată, absenţa încreţirii puternice a sprâncenelor şi lipsa capacităţii de rotire a degetului mare de la picior*)[2], au reprezentat breşa evolutivă de care avea nevoie.

[1] Desmond Morris, *op. cit.*, pp. 29 - 30
[2] ibidem, *op. cit.*, p. 30

Dintr-un singur salt neotenic, maimuța - vânător şi-a putut dobândi atât creierul de care avea nevoie, cât şi corpul care să se potrivească unui animal tehnic, dependent de artefactele pe care le perfecționează continuu. Acest drum are ca efect modificarea permanentă a omului; el nu este definitivat, trăieşte într-o lume infinit deschisă, unde a doua natură este cultura, sub toate formele ei.

Prin neotenie, omul se eliberează de caracterele specializate legate de o adaptare la un mediu anume. Îi rămân însă caracterele generalizate, destul de neterminate şi ele (*membrele pentadactile, dentiția încă foarte completă, molarii qvadrituberculari, aparatul digestiv nespecializat*)[1]. Genetica, la rândul ei, ne aduce dovezi în acest sens. Genomul nostru este extrem de simplificat comparativ cu cel animal, tocmai datorită faptului că ne lipsesc genele specifice structurilor adaptative la mediu.

Neotenia aduce ființei umane un mare avantaj: creierul, rămas şi el nedesăvârşit, evoluează continuu, ceea ce conduce la posibilitatea ca adultul, chiar şi după perioada copilăriei şi a tinereții, să-şi procure noi adaptări, să dobândească noi strategii, noi priceperi.[2] Desigur, acest proces demarase deja la antropoizi, dar în cazul hominizării el va continua sub presiunea socio-culturală. Programul cultural nu s-ar putea instala dacă nu ar exista procesul de neotenie.

---

[1] Edgar Morin, *op. cit.*, p. 87
[2] idem

Juvenilizarea speciei este una cerebralizantă, în sensul unei inteligențe și al unei sensibilități potențial tinere la adult și chiar la bătrân. Juvenilizarea contribuie într-o primă etapă la prelungirea copilăriei, iar într-o a doua etapă, ea determină pătrunderea universului adult în juvenilitate (învățarea tehnicii, a vânătorii, a regulilor sociale) și, în același timp, pătrunderea juvenilității în universul adult.[1] În zilele noastre, de multe ori auzim spunându-se despre X sau Z, persoană în vârstă după cum îl arată fizicul, „ce suflet tânăr are!" Constatăm tot mai des în mass-media că apar tot mai mulți „cei mai vârstnici" absolvenți de universități. Aflam că un bătrân de 69 de ani a absolvit facultatea de Drept din Focșani. La TV se prezentă o femeie de 92 de ani proaspătă absolventă a Facultății de Medicină din Melbourne. Nu este acesta un exemplu clar al tendinței spre cerebralizarea juvenilizantă?

O altă consecință a juvenilizării se remarcă *în dezvoltarea la indivizi a unei sensibilități din ce în ce mai intense, omul lăsându-se invadat de fobii, de repulsii și aversiuni, care vor conduce la ură, și, în fine, la capacitatea de a iubi, izvor de fraternitate, de elanuri, de adorații și devotamente, de milă și pietate.*[2]

Edgar Morin propune un fel de teorie a favorizării, conform căreia evoluția omului se înscrie într-o mișcare circulară: *cerebralizarea și juvenilizarea, strâns legate între ele, favorizează complexitatea socio-culturală, iar progresele socio-culturale favorizează*

[1] ibidem, p. 88
[2] idem

cerebralizarea şi juvenilizarea. Juvenilizarea, strâns legată în toate aspectele sale de cerebralizare, se dovedeşte a fi un proces ce implică natura genetică a speciei, natura socială a culturii şi natura afectivă şi intelectuală a individului.[1]

La mijlocul secolului XX, a apărut imaginea geniului-copil, probabil deoarece un astfel de tip de personalitate caracterizat prin tinereţe prelungită este avantajoasă atât pentru ştiinţă, cât şi pentru viaţa modernă. În ultimii ani, această imagine este teoretizată şi astfel se dezvoltă conceptul de *neotenie psihologică*, conform căruia tot mai mulţi oameni menţin o perioadă tot mai îndelungată din viaţa lor comportamentul şi atitudinile caracteristice ale stadiilor precoce de dezvoltare. În sens psihologic, unii indivizi contemporani nu mai devin niciodată adulţi. Flexibilitatea atitudinilor, comportamentului şi cunoaşterii, ce caracterizează copilăria, este probabil adaptativă în societatea modernă, deoarece oamenii schimbă mai multe locuri de muncă de-a lungul vieţii lor active, învaţă mereu, deprind continuu noi abilităţi, se mişcă permanent spre locuri noi. Procesul neoteniei psihologice este probabil cauzat de prelungirea perioadei de educaţie formală, deoarece mintea elevului este într-un fel „nefinalizată". Consecinţele acestui fenomen sunt, pe de o parte, favorabile omului, deoarece cultura modernă se bazează pe oamenii contemporani ce au mare flexibilitate cognitivă. Dar în acelaşi timp, „imaturi" fiind, ei reţin şi greşelile tinereţii:

[1] idem

capacitate de concentrare redusă, căutarea senzațiilor și a noului, precum și un fel de superficialitate culturală.[1]

Cultura se inserează complementar în regresul instinctelor (programe genetice) și progresul competențelor organizaționale, fiind întărită simultan și de acest regres (juvenilizant), și de acest progres (cerebralizant). Dovedindu-se necesară atât unuia, cât și celuilalt, ea constituie un tape-recorder, un capital organizațional, o matrice informațională apta să alimenteze competențele cerebrale, să orienteze strategiile euristice, să programeze componentele sociale.[2]

În procesul *foetalizării* se găsește explicația pentru toate excesele noastre. Fiind lipsiți de un aparat de control, ce ar fi putut rezulta în procesul specializării prin adaptarea la mediu, a trebuit să ne reglăm diferitele instincte (agresivitatea, sexualitatea și hrănirea) prin factori culturali, care de multe ori însă ne pot conduce și spre excese, cum ar fi uciderea intraspecifică în masă sau orgiile.

Hominienii au dus la supraviețuirea speciei nu numai pentru că au beneficiat de procesul cerebralizării, ce le-a asigurat apoi limbajul și cultura, dar și pentru că, la rândul ei, cultura le-a dirijat conduita și le-a organizat experiențele prin simboluri. Prea puțin diplomat, Edgar Morin afirmă: *lipsit de*

---

[1] BG. Charlton, *The Rise of the Boy-genius: Psychological Neoteny, science and Modern Life*, în *Med Hypotheses*, 2006, 67(4), pp. 679 - 681

[2] Edgar Morin, *op. cit.*, p. 90

cultură, sapiens ar fi un debil mintal, neputând eventual să supraviețuiască decât ca un primat de cea mai înapoiată specie; el nu ar fi capabil să reconstituie nici măcar o societate de o complexitate egală cu aceea a babuinilor sau a cimpanzeilor.[1] Datorită culturii, omul devine însă singurul animal care poate prelucra experiența trecută în vederea celei viitoare. Creierul uman are această capacitate unică și miraculoasă de a percepe viitorul, care pentru om devine la fel de real ca trecutul sau prezentul. Ființa umană poate să viseze, să elaboreze imagini și idei, care să nu aibă un corespondent în realitatea imediată. El este un vizionar, capabil, nu de puține ori, să-și pună proiecțiile în practică. Cultura, universul artefactelor, este produsul acestor *amintiri din viitor.* Se creează un raport ciudat, în care nu știm cine este făcut pentru cine, omul pentru cultură, care se dezvoltă prin om ajungând la inteligența artificială, sau cultura pentru om, care prin aceasta este supusă unui permanent proces de evoluție.

Dacă vom separa evoluția biologică de evoluția culturală, considerându-le ca două curgeri distincte, atunci, atât începuturile, cât și desăvârșirea hominizării, devin imposibil de înțeles. Asocierea lor de facto ne arată, pe de o parte, că rolul evoluției biologice în procesul social și în cel al elaborării culturale este cu mult mai important decât ne-am fi așteptat, dar, pe de altă parte, putem observa, de asemenea, că rolul culturii, până de curând nebănuit, este capital pentru continuarea evoluției

[1] ibidem, p. 91

biologice până la sapiens. ... Omul este un animal cultural prin natură, pentru că el este o ființă naturală prin cultură.[1]

Întrebarea stranie, pe care şi-o punea şi Pliniu în *Istoria naturală*, este: De unde vine cultura?, De unde vine tendința de a modifica, de a manipula lucrurile? O întreagă literatură, încununată de *Faust-ul* lui Goethe, amintea de o forță ascunsă, malefică şi pozitivă în acelaşi timp, care ar fi responsabilă de marea schimbare a lumii. O forță ce ispiteşte fiecare generație de oameni şi căreia nu i se poate opune nimic, căci vine în viața fiecăruia momentul când trebuie să descoperim, uneori, cu înspăimântare, că *suntem mai mult decât noi înşine.*

[1] idem

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

8. Dincolo de dualisme

În *mitul peşterii*, din dialogul *Republica*, Platon arăta că alesul pentru cunoaşterea autentică este condus spre adevăr cu efort şi împotriva voinţei lui. Odată ce a reuşit să înţeleagă rostul lumii, el este luat drept un nebun primejdios de către cei neiniţiaţi. Cunoaşterea este un privilegiu care aparţine doar unor aleşi, al căror impact asupra maselor este minim. Gânditorul grec a identificat ierarhia prezentă în psihismul uman, faptul că sufletul nostru are o triplă natură, slab ierarhizată: o parte raţională, una pasională şi una apetentă, între care există o luptă permanentă. Cei la care predomină partea raţională, *oamenii cu sufletul de aur*, sunt extrem de puţini. Chiar şi la aceştia, partea apetentă nu poate fi neglijată. O fiinţă umană strict raţională nu există. Un Rege - filosof capabil să identifice Binele suprem, reprezentând idealul politic, pe care Platon îl căuta, este aproape imposibil de găsit în condiţia umană. Prin urmare, ideea unei lumi conduse de înţelepţi rămâne o utopie. În ultimii săi ani de viaţă, Platon

BCU ALEXANDRU IOAN CUZA UNIVERSITY LIBRARY

considera că o societate ideală este aceea care se conduce după legi bune, care sunt respectate. Nu de conducători înțelepți are nevoie cetatea bună, ci de legi făcute de către înțelepți. Fondatorul Academiei a constatat că natura umană nu poate fi schimbată, că omul trebuie să se accepte în definitiv așa cum este, cu latura sa apetentă și pasională, cu universul său oniric, irațional.

În epoca modernă, Thomas Hobbes constata în *Leviathanul*[1], că între oameni, în starea naturală, există un război al tuturor împotriva tuturor, iar omul este lup pentru om. Analizând natura puterii, ce are rolul de a regla relațiile interumane, filosoful britanic constată că rațiunea este departe de a avea rolul principal. Enumerând formele de putere, printre care aminteşte forța fizică, bogăția sau frumusețea, recunoaşte că ştiința este o formă de „putere măruntă", deoarece superioritatea ei nu este evidentă. Ştiința şi înțelepciunea nu pot fi recunoscute la cei care le posedă decât de un număr foarte mic de oameni. Astfel, chiar contractul social este până la urmă viciat profund de forțele iraționale.

La începutul secolului XIX, Schelling şi Hegel anunțau imperativ întoarcerea la idealul estetic grec, considerându-l poarta regală spre împlinirea moralității. Pornind de la principiul *„a trăi frumos însemna a trăi moral"*, estetismul german a intuit că

[1] Thomas Hobbes, *Leviathanul*, I.2. cap.X , în *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, vol. coord. de E.M.Socaciu, Editura Polirom, Iaşi, 2001, pp. 23 - 24.

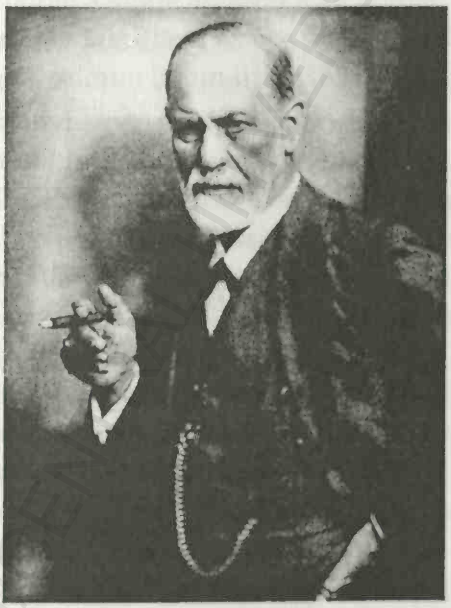
paradigma fondată pe morala puritană intra într-un conflict evident cu natura umană, ce are şi o parte obscură, iraţională. Anticii erau mai aproape de înţelegerea adecvată a raportului dintre raţional şi iraţional, dintre conştient şi structurile abisale, inconştiente. Jocurile Olimpice marcau încetarea tuturor conflictelor armate şi aveau rolul de a îmbrăca într-o haină culturală instinctele gregare ale agresivităţii. Trupul războinicului devenit atlet era un prilej pentru împlinirea unui ideal estetic, un model pentru marii sculptori ai vremii. Stadioanele erau destul de mici şi spectacolul nu era gândit ca o afacere, ci viza regăsirea armoniei dintre suflet şi trup. Pe de altă parte, serbările dionisiace, orgiile de toate felurile, misterele, arătau că omul ascunde o parte instinctuală, sălbatică, care trebuia, în anumite ocazii, lăsată să se manifeste. Apollo şi Dionysos, Demeter şi Koré Persephona sunt emblemele dualismului grec, ale acelei tulburătoare opoziţii dintre raţional şi iraţional, dintre conştient şi inconştient, dintre lumină şi întuneric, dintre viaţă şi moarte. Grecii se fereau să traseze graniţe de netrecut între aceste limite extreme, lăsând numeroase portiţe prin care ele comunicau, cum ar fi profeţiile Pythiei sau psihodramele din cadrul iniţierilor eleusine.

Subconştientul reflectă natura noastră în stadiile ei cele mai profunde. Arhetipurile sunt produsele acestei naturi iniţiale. Aşa cum ochii sunt făcuţi pentru a capta un anumit spectru cromatic, cum auzul este făcut pentru un anumit tip de

frecvențe sonore, psihismul nostru creează un anumit inconştient, o anumită lume pe care o numim umană. Inconştientul uman reprezintă deschiderea spre trecutul nostru cel mai îndepărtat ca specie, ne plasează înspre structurile abisale. Acest lucru l-a înțeles Freud, de pe pozițiile medicului, care era, în acelaşi timp, şi un spirit pasionat de temele mitologiei şi ale filosofiei antice, atunci când nu i-a mai fost frică să se orienteze spre lucruri pe care conştiința omului modern le plasase într-un con de umbră. Psihanaliza reia, într-o formă ştiințifică, tema naturii tripartite a sufletului pe care o prezentase Platon în dialogul *Republica*. Pentru Freud, apetența şi pasiunea, pe care Platon le rejetase ca fiind structuri inferioare, devin motoarele energetice ale psihismului uman. Întregul raport se schimbă. El consideră ca prioritar nu studiul rațiunii, ea fiind cauza principală a nevrozelor şi a maladiilor mentale, ci cercetarea apetențelor şi a pasiunilor, a structurilor abisale ale ființei umane, care ne îndreaptă spre un comportament instinctiv, pulsional, predeterminat, pe care nu-l putem controla cultural deoarece însăşi cultura este produsul structurilor abisale (ce sunt reprezentate de sexualitate, agresivitate, frică, pulsiuni de moarte etc.)

El a analizat ambivalența de tip tabuist, ce scurtcircuitează psihismul uman prin trezirea unor *tensiuni* la nivelul afectiv, în care un lucru este iubit şi urât, în acelaşi timp. În totem a văzut o primă formă de a introduce *legea* prin reglarea raporturilor sexuale

între rude apropiate. Incestul, moartea, agresivitatea, care dezvoltă instinctele criminale, sexualitatea, inclusiv sexualitatea infantilă şi cea aberantă, au devenit câmpul prioritar al cercetărilor sale despre natura umană. Contemporanii îl priveau ca pe un excentric, ca pe un om dezgustător, tocmai pentru că nu înțelegeau valoarea acestor studii, care se orientau spre tărâmul inconştientului, din perspectiva pornirilor instinctuale, a comportamentelor de bază.



Sigmund Freud

Creația lui Freud nu poate fi înțeleasă decât corelată cu destinul Vienei de la începutul secolului XX, perioadă în care Germania renunța la ideea de a

deveni europeană, impunând Europei să devină germană. Exportând însă propria-i civilizație - de care era mândră - la limitele ei maxime, a pierdut războiul. Era ceva de neînțeles. Paradigma hegeliană a mesianismului german se prăbuşea în fața realității crude. Civilizația germană, considerată, până atunci, superioară, şi-a descoperit limitele, atât teritoriale, cât şi psihologice. Popoare până atunci în procesul civilizării s-au opus teribilei armate germane, care-şi asumase datoria de a impune politica mondială ca pe un fel de misiune sacră, justificată de împlinirea *Spiritului lumii (Weltgeist)*, cum îl numise Hegel.

Cercetând manifestările agresivității umane pe front, în calitate de medic, Sigmund Freud a ajuns la înțelegerea existenței *instinctului morții* (*Todestrieb*). El a folosit psihanaliza pentru a sonda partea întunecată a conştiinței, sediu al urii, al agresivității, al instinctului de a ucide. Înainte de primul război mondial, el nu realizase potențialul agresiv al ființei umane, însă ulterior acestui moment istoric tragic, Freud publică studiul *Dincolo de principiul plăcerii*, mai ales că trecuse şi printr-o mare dramă personală (pierderea fiicei sale Sofia - în condițiile tulburi de foamete şi tensiuni care au însoțit conflagrația).

Părintele psihanalizei plasa substratul psihismului uman în câmpul instinctelor, energia psihică fiind *libido*. Freud considera că sistemul asociativ, neocortexul, ar fi apărut ca un sistem de protecție față de excitațiile tot mai numeroase la care era supus organismul şi căruia psihismul primitiv cu

greu îi putea face față. *S-ar putea ca senzația de neplăcere specifică durerii corporale să rezulte din faptul că mijlocul de protecție a fost parțial distrus. În felul acesta excitațiile care vin din respectiva regiune periferică pătrund continuu spre aparatul psihic central, ca și cum ar fi excitații provenind din interior. Cum reacționează psihicul nostru la această pătrundere? El face apel la energia de investire pentru a crea în regiunea unde a avut loc această pătrundere cantitatea de energie de investire de intensitate corespunzătoare. Este creată astfel o „contra-investire" uriașă, cu prețul sărăcirii tuturor celorlalte sisteme psihice, ceea ce duce la oprirea sau diminuarea pronunțată a celorlalte activități psihice...După părerea mea nu trebuie să șovăim în încercarea de a concepe nevroza traumatică comună drept consecință a unei rupturi de mari proporții la nivelul mijlocului de protecție... datorată unei spaime și a conștiinței amenințării vieții.* [1]

Cercetând *forțele active* ale materiei vii, și nu morfologia acesteia, Freud a făcut o descoperire uimitoare: *există două categorii de instincte - unele care tind spre moarte, iar altele, cele sexuale, care caută și reușesc să reînnoiască mereu viața*[2]. El lansează astfel ideea prezenței celor două pulsiuni (*Trieb*) fundamentale: *Eros* și *Thanatos*, sexualitatea și agresivitatea. Termenul *Thanatos* nu se întâlnește în scrierile freudiene, dar cu siguranță Freud l-a folosit

[1] Sigmund Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura „Jurnalul Literar", 1992, pp. 37 - 38
[2] ibidem, p. 53

în conversații. Folosirea termenului *Thanatos* accentuează caracterul de principii universale pe care îl capătă, în concepția freudiană, cele două categorii de pulsiuni[1]. Cu amărăciune, psihanalistul vienez avea să recunoască, însă, că omul posedă o orientare irezistibilă spre moarte, spre distrugere.

Există epoci în care fascinația către tot ceea ce ține de demonic, de ocultism, de lumi non-materiale, este mai mare. Sunt momentele ce preced marile războaie, marile spasme ale vieții. În acest sens, tema culturală a prezenței diavolului pretutindeni în lume, indiferent de timp şi spațiu, are de fapt o rădăcină în natura noastră. Alfonso M. di Nola, în monografia sa dedicată *întunecatului personaj*, nota: *Este evident că procesele dinamice care au loc în diferite culturi pe tema acestei mitizări a răului sunt foarte variate şi depind de marea diversitate a cadrului cultural în sine. Nu este de neglijat nici faptul că, în această încercare de a stabili originea diavolului, acționează independent de răul natural şi istoric, şi radicalismul răului existențial sau individual, ca sursă a angoaselor care exercită presiuni interioare în viața psihică. Ar exista prin aceasta o înrudire a răului cu noi, ca un destin inexorabil al nostru, lucru care prestabilește ereditar în ființa noastră, mitic denumită „sufletul nostru", o înclinare către rău (s.n.).*[2]

Thanatos scoate la lumină forțele cele mai profunde, cele mai adânci ale naturii noastre, uriaşul

[1] J. Laplanche, J.- B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 431

[2] Alfonso M. di Nola, *Diavolul*, Editura All, Bucureşti, 2001, p. 10

potențial al *agresivității* omului, *ființă singulară* care se *ucide intraspecific*. Când viața, care este iubire, reproducere, multiplicare, ajunge la limitele ei, se trezește setea originii, a anorganicului, a stării inițiale, a punctului de unde s-a pornit, la fel ca la plante unde, după ce floarea cea mai frumoasă a apărut, ea trebuie să dispară, lăsând sămânța în pământ pentru un nou ciclu vital. Freud a fost profund tulburat de această descoperire, mai ales că până atunci nici măcar nu o intuise, dezvoltând numai o teorie a *libido*-ului, a *Eros*-ului. *Eros-ul* își are limitele sale în *Thanatos*, viața tinde spre moarte și invers, anorganicul creează organicul, care se întoarce în anorganic. Această ciclicitate este consemnată ca un tipar la nivelul inconștientului cel mai profund. Prin artă, religie, psihologie sau filosofie, conștientul vrea să-și refuleze aceste instincte întunecate, convertindu-le în creații pe care le consideră nemuritoare, dar nemurirea lor este absolut himerică, ea nu are decât rolul de a tempera angoasa marii descoperiri: orice formă de viață este drumul sigur spre epuizare, entropie, colaps. Viața psihică, realitatea sufletească, este și ea supusă metamorfozelor. Bietul Ahile, așteptându-și cu stoicism rândul la o revenire în lumea celor vii, îi mărturisea cu durere lui Ulise: *Decât rege peste morți mai bine un umil argat la cel mai sărac om de la țară.*

Psihicul uman construiește astfel tipare, arhetipuri, ale vieții, ale morții, ale iubirii, ale agresivității etc. Teoria arhetipurilor și-a găsit o largă

aplicabilitate în cadrul etologiei, ştiinţă care se ocupă cu studiul comportamentului animal în mediul său natural de viaţă. Fiecare specie de animale posedă un repertoriu comportamental, ce depinde de structurile edificate de-a lungul evoluţiei sistemului nervos central al speciei. Această perspectivă au dezvoltat-o creatorii *ştiinţei comportamentului,* precum Konrad Lorenz sau Irenäus Eibl-Eibesfeldt, care au preluat teoria lui Freud cu privire la agresivitate. Etologii au dezvoltat teoria antropogenezei prin raportarea naturii umane la celelalte vieţuitoare, încercând să o încadreze într-un gen, pentru ca, plecând de aici, să înţeleagă predeterminarea comportamentelor culturale.

Ei numesc structurile arhetipale ca *mecanisme înnăscute de declanşare.* Fiecare mecanism de acest gen e susceptibil să se activeze atunci când întâlneşte un stimul adecvat (numit stimul – semnal) în mediul înconjurător. La apariţia unui asemenea stimul, se declanşează mecanismul înnăscut, iar animalul răspunde printr-un tipar comportamental caracteristic, adaptat în cursul evoluţiei sale date.[1]

Psihanaliza freudiano - jungiană şi etologia se completează reciproc. E ca şi cum etologii s-ar fi angajat într-o explorare extravertită a arhetipului, iar jungienii într-o căutare introvertită a mecanismelor înnăscute de declanşare.

[1] Anthony Stevens, *JUNG,* Humanitas, 1996, p. 60

Cultura, rezultat al experienţelor acumulate, se calchiază pe natura umană. Acest lucru nu ar fi fost însă cu putinţă dacă nu s-ar fi produs modificări substanţiale la nivel organic. Având în vedere structura creierului, ideea triunivocităţii psihismului uman urmăreşte raportul dintre instincte şi asociaţiile logice.

După cel de al doilea război mondial, tot mai mulţi oameni de ştiinţă au încercat să descopere temeiuri biologice pentru a susţine teoria freudiană a pulsiunilor. Lucrând iniţial ca medic neurolog, Paul MacLean a devenit interesat în cercetarea neuroanatomiei şi a neurofiziologiei atunci când a realizat că mulţi dintre pacienţii săi sufereau de anumite simptome (ca de exemplu anxietate, insomnii), cărora nu le găsea o cauză organică. Curiozitatea sa în legătură cu originea neurobiologică a acestor simptome psihologice l-au convins să-şi continue activitatea în laboratoarele de cercetare, unde se studiau circuitele neuroanatomice. Plecând de la perspectiva evoluţionistă asupra structurii creierului şi a comportamentului uman, MacLean a introdus, în anii '70, conceptul de *creier triunivoc*, conform căruia în cutia noastră craniană nu există un singur creier, ci trei, fiecare din ele reprezentând un strat evolutiv distinct care se formează peste cel anterior lui, ca într-un *site* arheologic. Cele trei creiere operează ca trei computere biologice interconectate, fiecare din ele cu

propria sa inteligență specială, cu propria sa subiectivitate, cu propriul său simț de timp și spațiu.

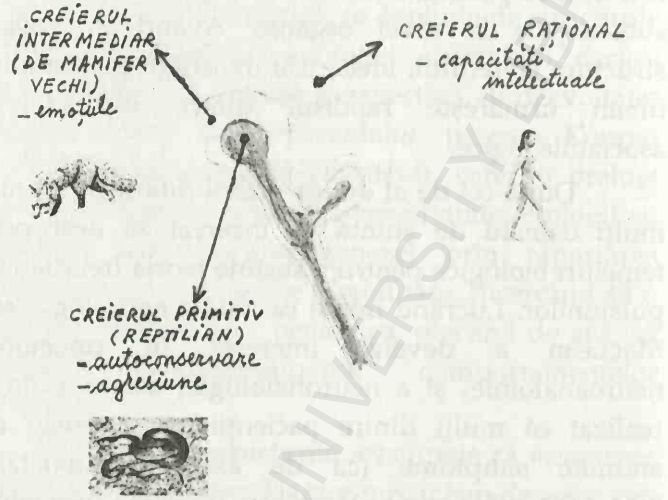


Fig. 16. Creierul triunivoc descris de Paul MacLean

După MacLean[1], în centrul creierului uman se află creierul primitiv, reptilian, denumit de aceea *complexul R*, ce include ca structuri anatomice trunchiul cerebral (bulbul, puntea, mezencefalul) și cerebelul, fiind numit în mod obișnuit „creierul mic". Acesta este responsabil pentru modele de comportament stereotipe, înnăscute, tipice speciei, care asigură supraviețuirea ființei umane: *hrănire, luptă, fugă și reproducere*, adică acele comportamente instinctive ce includ *agresivitatea, teritorialitatea,*

[1] vezi Edgar Morin, *op. cit.*, pp. 134 - 135

dominanța, manifestările ritualice și alte comunicări non-verbale.

Sâmburele central, reptilian, al creierului este acoperit intim de *creierul vechiului mamifer* (*paleomammalian brain*), alcătuit din structuri neuroanatomice de la baza emisferelor cerebrale și care formează așa numitul sistem limbic. Această parte mijlocie sau intermediară a creierului uman corespunde cu creierul celor mai multe mamifere, în special cu cel al celor mai vechi dintre acestea. El este responsabil pentru intensificarea emoțiilor și a motivației. El asigură marea flexibilitate a comportamentului și integrează mesajele atât din afara, cât și din interiorul corpului, este implicat în legăturile emoționale dintre părinți și copii în timpul creșterii progeniturilor (incluzând aici îngrijirea și comunicarea audio-vocală pentru menținerea contactului), dar este implicat și în comportamentul de joacă, pe care doar mamiferul tânăr, spre deosebire de alte specii, îl folosește pentru a învăța comportamentul adulților.[1]

Stratul extern este numit *creierul mamiferului nou* (*neomammaliam brain*), *creierul superior, rațional*, numit și „creierul mare", considerat a fi alcătuit din cele două emisfere cerebrale, în a căror structură se regăsește neocortexul, cel mai nou tip de scoarță cerebrală. Este cel mai bine reprezentat la primate și mai ales la om (două treimi din toată masa cerebrală). Funcțiile cognitive superioare care deosebesc omul

[1] vezi http://www.kheper.net/topics/intelligens/MacLean.htm

de animale se găsesc în cortex şi din acest motiv se mai numeşte şi *creierul care gândeşte*. Deşi toate mamiferele au cortex, dimensiunea acestuia este redusă şi nici nu prezintă „încreţirile" (girusurile) specifice creierului uman, care asigură complexitatea şi dezvoltarea acestuia. El se ocupă în mod esenţial cu ceea ce se întâmplă în lumea exterioară. Este responsabil de analiza complexă a stimulilor, de controlul mişcării, de intensificarea pronunţată a învăţării şi memoriei şi de gândirea raţională, abstractă. La oameni este responsabil şi pentru limbaj, planificare, introspecţie şi conştiinţă. Este lăcaşul premoniţiei, retrospecţiei şi înţelepciunii sau discernământului.[1]

Anterior ipotezei lui MacLean se credea că neocortexul domină nivelele inferioare ale creierului uman. Neuroetologul american răstoarnă acest înţeles şi afirmă că partea reptiliană sau cea de vechi mamifer poate foarte uşor să preia controlul întregului creier în situaţii de frică extremă sau atunci când se declanşează mecanismele sexualităţii, întrucât acest sistem triunivoc este slab ierarhizat. În cazul unei emoţii puternice nu mai putem controla stările afective. *Creierul raţional* devine conştient de acest eveniment, dar este incapabil să asigure controlul comportamentului afectiv. Probabil că, în astfel de situaţii, hiperactivitatea *creierului reptilian* sau a *creierului de mamifer vechi* blochează activitatea neocortexului şi, astfel, *creierul care gândeşte* nu mai

[1] idem

poate regla instinctele. Această teorie a fost probabil dovada biologică care l-a îndreptățit pe Edgar Morin să scrie: *Omul este o ființă cu afectivitate intensă și instabilă, care surâde, râde, plânge, un axios și un angoasant, un „juisseur" extaziat, extatic, violent, furios, îndrăgostit, o ființă invadată de imaginar, ..., o ființă subiectivă ale cărei raporturi cu lumea obiectivă sunt întotdeauna nesigure, o ființă supusă greșelii, rătăcirii, în fine o ființă care produce dezordine ... Suntem obligați să constatăm că „homo sapiens" este „homo demens".*[1]

Originea arhetipurilor, a tiparelor comportamentale, trebuie căutată în natura noastră bazală, obscură. Astfel că arhetipul - cheie, care pentru Jung este cel al mamei, ar putea să nu fie cel mai semnificativ, în acest caz pe primul plan găsindu-se cel al agresivității. Poate că natura noastră lăuntrică este în fondul ei profund agresivă, dominatoare, egoistă, cu un puternic simț al teritoriului. Într-un plan secund, atunci când intră în scenă mezencefalul, apare maternitatea, afectivitatea, precum și comunicarea intimă între suflete, ce pregătește marile arhetipuri ale cooperării intraspecifice, ale bucuriei de a comunica cu celălalt, de a căuta argumente pe care celălalt le acceptă, pentru ca astfel omul să devină cetățean al întregului univers și să accepte condiția de cosmopolit.

Ioan Petru Culianu nu este de acord cu perspectiva etologică asupra transmiterii genetice a arhetipurilor. El consideră că fundamental este

[1] Edgar Morin, *op. cit.*, p. 118

procesul cultural prin care dobândim aceste arhetipuri. *Explicații cum ar fi transmiterea genetică sau nefolositor de vaga afirmație că un oarecare „inconștient colectiv" s-ar afla în spatele psihicului nostru individual nu au o bază cognitivă. Cea mai bună explicație posibilă rămâne aceea a tradiției culturale care este, așa cum am văzut, complexă și nu depinde de transmiterea completă a seturilor de idei.*[1] Culianu arată cum anumite reguli se transmit de la o generație la alta, iar inovația și tradiția pot fi surprinse de cercetătorul istoriei ideilor. Ritualizarea, chiar dacă este întâlnită și la animale, nu este un semn că acolo se manifestă latura noastră instinctuală. Culianu lansează ideea unei *etologii ecologice* umane, conform căreia *orice sistem de norme culturale tradiționale are valoare biologică, ecologică,... el nu se manifestă ca instinct înnăscut, dar are aceeași valoare ca și instinctele în conservarea a ceea ce etologia numește pseudospecie.*[2]

Culianu face abstracție de un fapt esențial pe care antropologia secolului XX l-a descoperit: omul este făcut de la natură pentru cultură. Datele noastre culturale, sunt, de fapt, într-o strânsă corelație cu natura noastră, atât în sens biologic, cât și psihic. Ne naștem cu predispoziții evidente pentru a accepta un set de reguli cum ar fi mersul biped, folosirea limbajului articulat sau gândirea abstractă, așa cum

[1] Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 47 - 48

[2] Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, Editura Nemira, București, 1996, p. 173

arată Ernst Cassirer[1] referindu-se la cazul Laurei Bridgman şi Helen Keller, doi copii orbi şi surdo – muți, care, cu ajutorul unor metode speciale, au învățat să folosească un mijloc de comunicare ce reflecta prezența *simbolurilor*.

[1] Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 54

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

9. Despre uciderea intraspecifică

Pornind de la cercetarea comportamentului animal, dar studiind atent şi modificările anatomice ale omului, Desmond Morris ajunge la concluzia că fiinţa umană este un mamifer care a trecut de la regimul predominant vegetarian al primatelor, la regimul carnivor, specific animalelor de pradă, devenind *maimuţa – vânător, maimuţa - ucigaşă.*[1]

În procesul de trecere spre alimentaţia carnivoră a apărut însă un aspect destul de obscur: canibalismul, ce are o tradiţie destul de lungă, fiind întâlnit din cele mai vechi timpuri, în special ca ritual, fiind îndreptat cu predilecţie împotriva duşmanilor de orice fel, dar şi ca obicei culinar. Konrad Lorenz, laureat al Premiului Nobel în 1973 pentru contribuţia sa în domeniul etologiei, demonstrează existenţa canibalismului încă din

[1] Desmond Morris, *op. cit.*, p. 20.

BCU BUCUREŞTI - UNIVERSITY LIBRARY

perioada preistorică pe baza descoperirilor arheologice de la Beijing, unde, alături de primele urme ale folosirii focului, se aflau oase umane sfărâmate şi evident pârlite, semn că omul a folosit primele unelte, toporul şi focul, pentru a-şi ucide semenul şi a-l prăji [1].

Canibalismul este întâlnit chiar şi în contemporaneitate, ca mod de supravieţuire, în situaţii când oamenii au fost confruntaţi cu spectrul morţii prin inaniţie, aşa cum s-a întâmplat la încercuirea Stalingradului în cel de al doilea război mondial sau în 1972, în cazul prăbuşirii unui avion de pasageri în munţii Anzi. Supravieţuitorii accidentului, la fel ca soldaţii germani încercuiţi de sovietici, şi-au pierdut minţile din cauza frigului şi a foamei şi au apelat la un gest disperat. Au tăiat cu lamele de ras fâşii din carnea pasagerilor morţi, reuşind astfel să supravieţuiască timp de 10 săptămâni până ce au fost salvaţi.

Antropologii care au studiat acest fenomen rămân de foarte multe ori surprinşi când constată cât de multe aspecte ale comportamentului nostru modern au originea în practicarea canibalismului. De la Michel de Montaigne[2], John Locke[3] şi Marc Augé,[4]

---

[1] Konrad Lorenz, *Aşa zisul rău-Despre istoria naturală a agresiunii*, Humanitas, 1998, p. 256

[2] Michel de Montaigne, *Eseuri*, vol. I , Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966 (vezi cap. *Despre canibali).*

[3] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, pp. 43 - 44

[4] Marc Augé, *Religie şi antropologie*, Editura „Jurnalul literar", 1995 (vezi cap.: *Cei doi canibali).*

René Girard[1] etc. se conturează o imagine mai puțin angelică asupra ființei umane.

Konrad Lorenz, care a studiat medicina la Viena, a fost impresionat de teoria freudiană a pulsiunilor. După drama celui de al doilea conflict armat mondial, el publică în 1955 un mic studiu *(Despre uciderea celor din aceeași specie)*, în care cercetează, plecând de la instinctul de moarte descoperit de Freud, *omul civilizat de astăzi, care suferă de o defulare insuficientă a instinctelor agresive.* Etologul austriac ajunge la concluzia că *efectele nocive ale instinctelor de agresivitate ale omului, întru explicarea cărora Sigmund Freud a presupus un instinct de moarte (Todestrieb), au la bază pur și simplu faptul că selecția intraspecifică a cultivat în omul preistoric un instinct de agresivitate pentru care nu găsește în societățile actuale suficiente supape.*[2]

În 1963, Lorenz publică la Viena o lucrare mai amplă: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Așa - zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii)*, în care cercetează violența intraspecifică, finalizată în uciderea în cadrul aceleiași specii. Comparând agresivitatea primatelor cu cea a animalelor de pradă, Konrad Lorenz arată că natura noastră este vinovată de faptul că suntem singura specie care se ucide intraspecific.

---

[1] René Girard, *Violența și sacrul*, Editura Nemira, București, 1995 (vezi cap. *Unitatea tuturor riturilor).*
[2] Konrad Lorenz, *op. cit.*, p. 261

Primatele dezvoltă întotdeauna comportamente agresive legate de ierarhii, dar ele nu posedă armele naturale pentru a se ucide intraspecific. Luptele lor au loc „corp la corp" şi astfel exemplarele ce se simt în inferioritate îşi pot prezenta semnalele de supunere (preluarea poziţiei femelei sau a infantului). Automat, lupta încetează.

Predatorii dezvoltă, în schimb, o agresivitate cu predilecţie teritorială şi sunt posesori ai armelor naturale de ucidere (colţi, gheare, sistem locomotor care să permită deplasare cu viteză foarte mare pentru prinderea pradei). În acelaşi timp, însă, ei deţin un sistem de protecţie naturală care îi opresc să se ucidă în cadrul aceleiaşi specii.

Strămoşul nostru, trecând la condiţia de *predator, de maimuţă-vânător,* a dezvoltat ambele faţete ale agresivităţii, atât în planul ierarhiei, cât şi în plan teritorial. Transformarea hominienilor a fost, însă, una extrem de deficitară sub aspectul lipsei armelor naturale, dar această deficienţă a fost compensată prin artefacte, care au determinat uciderea la distanţă. Dispărând lupta „corp la corp", semnalele de supunere n-au mai putut fi transmise şi nici n-a mai fost posibilă dezvoltarea unui sistem natural de inhibiţie al uciderii intraspecifice. Transformarea fiinţei umane în *prădător* a deschis o veritabilă cutie a Pandorei, ce stă la originea a numeroase războaie, mai mult chiar a dezvoltării unui adevărat cult al războiului şi a dorinţei de a ucide la om.[1]

[1] ibidem, pp. 258 - 259

Comportamentul primilor hominieni, ce au ucis intraspecific, a fost profund afectat. Ei au trebuit să se inițieze într-o cultură de inhibiție a agresivității, a sexualității, a alimentației, care să asigure supraviețuirea speciei. Omul arhaic a înțeles că agresivitatea, la fel ca și sexualitatea, țin de mecanisme reflexe, care se inițiază extrem de ușor. Devenim uneori atât de ușor violenți precum ai aprinde benzina cu flacăra unui chibrit. Important este să putem domoli dorința de violență sau, atunci când nu este posibil, să o redirecționăm. În acest sens s-au format numeroase tehnici care au avut rolul de a evita uciderea intraspecifică. Procedeul clasic este intimidarea adversarului folosindu-se semnele agresivității într-o manieră non-agresivă: etalarea armelor naturale și artificiale de la mușchi proeminenți, statură gigantică, pumni puternici și până la demonstrațiile cu blindate, avioane de luptă și rachetele balistice, mergând până la testele nucleare. Dacă vrei pace trebuie să te pregătești de război (*Si vis pacem para bellum).*

O altă soluție ar fi depatriotizarea membrilor diferitelor grupări sociale, dar întrucât sentimentul de apartenență la un teritoriu este o trăsătură biologică fundamentală a speciei noastre, de multe ori această tehnică de transfer a violenței intraspecifice nu poate fi pusă în practică. Dacă totuși există pericolul real pentru declanșarea unui conflict armat, se poate recurge la găsirea unor înlocuitori simbolici, non-violenți ai războiului, cum sunt

întrecerile sportive, care, în lumea contemporană, păstrează astfel, şi o latură pozitivă. Bunăoară, fotbalul a fost cel care a detensionat conflictul dintre patronat şi muncitori la începutul secolului trecut, în Marea Britanie. Cu toate acestea, dacă competiţiile de pe marile stadioane sunt aparent inofensive, ele vor rezolva doar într-o foarte mică măsură problema reală. La nivel biologic se manifestă, de fapt, instinctul teritorial, ce se declanşează atunci când survine supraaglomerarea masivă, impunând, astfel, expansiunea teritorială în grup.[1] Manifestările sportive redirecţionează luptele politice spre terenurile de joc, unde răbufnesc violenţele de limbaj şi agresările fizice între jucători sau veritabile vandalisme şi lupte de stradă între suporteri.

Descoperirea crimei intraspecifice a fost, cu siguranţă, un fapt cutremurător şi dureros pentru acei primi hominieni care ieşeau în chip violent din stadiul nevinovăţiei animale. Animalele, a căror viaţă este reglată de instincte, nu au cum să-şi pună problema binelui şi a răului, existenţa lor este *pur şi simplu*, fără regrete, fără speranţe, fără incertitudini. Toată această gamă de concepte cu încărcătură valorică l-au copleşit pe strămoşul nostru, care a început să ucidă într-o manieră culturală, tehnică, artificială. Tot într-o astfel de manieră a trebuit să-şi inventeze mecanismele de inhibiţie a instinctului criminal intraspecific. *Să nu-ţi ucizi semenul!* a fost cu

[1] Desmond Morris, *op. cit.*, p. 143

siguranță primul imperativ categoric, actul de naştere al raţiunii practice.

În încercarea lor de a face cât mai mic numărul victimelor uciderii intraspecifice, oamenii au căutat diverse forme de transfer al violenței intraspecifice. René Girard se ocupă îndeaproape de sacrificiile animale şi umane, afirmând că acest procedeu aduce în prim plan un cerc vicios: e criminal să ucizi victima dacă este sacră, dar dacă nu este ucisă ea nu mai devine sacră.

Atunci când a continuat să ucidă, omul a inventat o mulțime de ritualuri de purificare, de împăcare cu spiritele defuncților, ceea ce a făcut ca fantasia lui să fie invadată de o lume populată de spirite şi zei, care iartă şi pedepsesc. De cinci sute de mii de ani limbajul articulat ne construieşte şi ne transmite o moştenire de repere valorice care să ne ghideze în această lume nouă pe care a deschis-o *sapiens* prin nişa sa de supraviețuire, în care instinctele s-au alterat şi au fost înlocuite cu elementele culturii. În *Politica*, Aristotel este primul care consemnează acest fapt, arătând că, în lipsa unui cod valoric (ceea ce el numea simțul dreptății şi al virtuții), omul, întrucât este animalul cel mai nesățios în ceea ce priveşte pofta de dragoste sau de hrănire, ar merge cu siguranță spre autodistrugere. Stagiritul a uitat însă să adauge şi insațietatea umană de a ucide.

Sacrificiul animalier constituie o deturnare de la uciderea intraspecifică, pe care dorim să o evităm.

Triburile *nueri* şi *dinka* construiesc o întreagă paralelă între societatea bovină şi cea umană în vederea sacrificiului, pentru ca animalele de sacrificiu să îndepărteze eventuala dorinţă de a înjunghia victime omeneşti, ca prinos adus Divinăţii.[1] În cadrul religiei creştine, sacrificarea mielului de Paşte sau a porcului de Crăciun, funcţionează ca ritualuri de transfer ce protejează întreaga comunitate, căci orientează violenţa într-o direcţie inofensivă pentru oameni.

Sacrificiul încearcă să abată violenţa, care râvnea să lovească proprii membri ai comunităţii, spre victima care trebuie sacrificată. O dată la patru ani, geto - dacii aduceau zeului suprem Zalmoxis, jertfa cea mai înaltă: un om, ales în aşa fel ca să fie cel mai bun dintre ei, *căruia i se lua viaţa de carne, spre a i se dărui cea de spirit, pentru că abia prin moarte omul învie la viaţa cea veşnică.* Aruncându-i trupul în vârfurile de lănci, *comunitatea îi acorda marea misiune de a purta sus în cer dorinţele şi rugăciunile naţiunii.*[2] Uciderea celui mai bun are un rol purificator pentru comunitate, trezind păreri de rău, dar şi un sentiment profund al vinovăţiei, cu rolul de a tempera violenţa.

Nu putem înşela violenţa decât dacă îi oferim victime. Cain şi Abel sunt exemplari din acest punct de vedere. Abel transferă violenţa în animale. Cain nu descoperise încă violenţa, uciderea. Alegerea făcută de Divinitate îl va pune pe Cain în stare de perplexitate. El descoperă în acel moment natura

[1] René Girard, *op. cit.*, p. 9
[2] Vasile Pârvan, *Getica*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, p. 92

umană în aspectele ei angoasante, consecințe ale păcatului originar. Dacă Adam şi Eva au fost cei care au descoperit o latură esențială a naturii umane - sexualitatea -, pe care imediat au *acoperit-o* cu un produs cultural, Cain este cel căruia i se relevă cel mai cutremurător aspect al acestei naturi, anume puterea nelimitată de a ucide. Astfel sexualitatea noastră fără limite şi-a găsit un corespondent perfect în agresivitate. Observând ceea ce-i place lui Dumnezeu, Cain îşi va ucide fratele, devenind prin aceasta omul care şi-a conştientizat păcatul originar în chip total. Prin Adam şi Cain, natura umană se perpetuează asupra tuturor oamenilor, astfel că Avraam, la rândul său, nu pregetă să-l ucidă pe Isaac, dacă Dumnezeu o cere, dar în ultimul moment primeşte mesajul, mult mai liniştitor, de a omorî un miel.

Violența constituie adevărata inimă şi sufletul secret al sacrului[1], spune René Girard. Acest registru al sacrificiilor îşi găseşte forma culturală absolută în creştinism. Retrăind fiecare moment al sacrificiului christic, reamintit cu ocazia sărbătorii pascale, credinciosul are revelația unei psihodrame care îl pune în starea de adevăr. Cu prilejul fiecărei slujbe de duminică, el retrăieşte asimilarea simbolică a trupului şi sângelui lui Iisus, sacrificat pentru păcatele noastre, cu pâinea şi vinul de împărtăşanie. Mesajul este foarte clar. Asemeni ritualului trimiterii celor mai buni geto-daci în misiunea lor sacră la

[1] René Girard, *op. cit.*, p. 37

Zalmoxis, creştinismul prezintă moartea celui mai pur om tocmai pentru conştientizarea păcatului originar.

Credincioşii nu trebuie însă să ştie rolul jucat de violență, faptul că „Divinitatea" cere victime. Această realitate trebuie camuflată cât mai mult în simbolistica ritualului pentru a produce purificarea fără consumarea violenței intraspecifice propriu-zise. Este o tehnică de păcălire a instinctelor şi de dezvoltare a mecanismelor de inhibiție. Nietzsche, fiu de pastor luteran, a fost printre primii care a surprins acest tip de conflicte dintre natura şi cultura umană. *Numesc corupt un animal, o specie, un individ care şi-a pierdut instinctele sale, care alege şi preferă ceea ce-i este dezavantajos...Numim creştinismul o religie a milei. Mila se opune afectelor tonice care sporesc energia sentimentului vieții; ea acționează depresiv* [1].

Cel mai expus violenței este conducătorul, care, pentru a evita linşajul, trebuie să se izoleze, în preajma sa fiind acceptat doar nebunul. Liderul devine tabu, posedând calitățile unei ființe sacre, dar care nu poate fi atinsă.[2] La populațiile arhaice, conducătorul creează ambivalență. Duşmanul, conducătorul, mortul, sunt tabu pentru că de ei ne simțim atraşi, dar în acelaşi timp îi respingem, pentru că sunt generatorii unor stări de temă, de frustrare.

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Antichristul*, Editura Biblioteca Apostrof, pp. 12 - 13

[2] Sigmund Freud, *Totem şi tabu*, în *Opere I*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1991

Tot astfel şi sacrificiul, care este strict legat de ideea de tabu, aduce cu el ambivalenţa. El este, în acelaşi timp, acţiune vinovată şi acţiune foarte sfântă, este violenţă ilegitimă şi legitimă. Religiosul primitiv domesticeşte violenţa, o reglează, o ordonează şi o canalizează împotriva oricărei forme de violenţă intolerabilă. Sacrificiul potoleşte dorinţa de răzbunare fără a o aprinde în altă parte. Spre exemplu, tribul *Ciucci*[1] evită conflictele cu duşmanii sacrificând un membru al familiei. A face din vinovat o victimă ar însemna să înfăptuim chiar actul care pretinde răzbunarea, ar însemna să ne supunem strict spiritului violent. Sacrificându-l nu pe vinovat, ne opunem cel mai autentic violenţei, întrerupând lanţul ei. *Ciuccii* arată că, dacă tot este cazul să se recurgă la violenţă, victima trebuie să fie pură, să nu fie târâtă într-o dispută malefică. Ucigând o rudă, se evită contagiunea cu ceea ce este impur, stopându-se astfel violenţa, care altfel s-ar aprinde precum un foc.

Există însă momente când violenţa nu mai poate fi oprită decât tot prin violenţă. Ea câştigă teren asupra oamenilor, formele rituale nu mai sunt suficiente pentru a o redirecţiona şi atunci apare războiul, moment în care violenţa se arată cu toată amplitudinea ei, devine o forţă care pune stăpânire pe om şi acesta nu i se mai poate opune şi se manifestă astfel *instinctul tanatic* de care vorbea Freud. Întoarcerea soldatului de pe front este la fel de tulburătoare ca şi războiul. El nu mai este acelaşi om,

[1] René Girard, *op. cit.*, p. 31

ci *omul care a ucis*, care şi-a trezit instinctul latent al violenței în forma lui totală. Consecința nu se lasă aşteptată. Apare riscul ca soldatul revenit de pe front să răvăşească ordinea întregii comunități, dacă aceasta nu abordează un comportament adecvat în relațiile cu el. Un fapt statistic arată că 20% din veteranii Marii Britanii ajung oamenii străzii. Eforturile sociale sunt considerabile, dar, din păcate, recuperarea lor este imposibilă, deoarece inadecvarea socială, însoțită de un stil de viață în care au pătruns prea mult substanțele psihotrope, face ca decăderea lor să fie ireversibilă.

În secolul XX, şi mai ales la acest început de mileniu III, războiul nu mai este însă doar o problemă a soldaților, ci, tot mai mult, este antrenată populația civilă, inclusiv femeile şi copii. Zone precum Afganistanul sau Orientul Mijlociu devin teatrele unor conflicte armate prelungite, a căror consecință este alterarea profundă a structurilor psihice, ce determină acceptarea terorismului ca un stil de viață, ca o împlinire supremă.

Agresivitatea se traduce la nivelul culturii umane prin putere. Analiza, întreprinsă de antropologii secolului XX asupra modului în care este percepută puterea, poate să clarifice, într-o oarecare măsură, valul de violență care a pus stăpânire pe arii extinse de pe Glob. Pacea, care s-a dorit a fi una durabilă după al doilea război mondial, tinde să cedeze locul unor conflicte imprevizibile, greu de controlat pe termen scurt. Armele de

distrugere în masă aduc un plus de aberație unei lumi extrem de tensionate, care nu mai găsește decât prea puține supape pentru a-și refula tensiunile.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

10. Perspective antropologice ale puterii

Puterea, privită dintr-o perspectivă etologică, este forma de manifestare socio-culturală a agresivității, fiind recunoscută în toate societățile umane.

Începând cu anii '50 ai secolului trecut, antropologii s-au întors spre studiul *originilor civilizației*. Ei au început să examineze, prin asiduă muncă de teren, *puterea* în formele ei arhaice, așa cum se manifestă ea în societățile în care gradul de cultură este mai aproape de stadiul inițial al civilizației (văzută în sens vest - european). Astfel, s-au înțeles mai bine formele actuale ale acesteia, care sunt rezultatul intertextualității sedimentelor culturale. Astfel de societăți au fost denumite „exotice" și au fost considerate „imaginea vie" a începuturilor civilizației, deoarece organizarea vieții lor sociale nu avea semnele unui progres material și spiritual în

BCU CLUJ-NAPOCA UNIVERSITY LIBRARY

aceeaşi măsură ca la popoarele aşa numite civilizate. Cea mai mare importanţă a acestor studii o constituie faptul că ne poate ajuta să evităm excesele puterii tocmai pentru că o abordăm ca pe un factor a cărui origine o constituie natura umană.

Modul de manifestare a puterii politice în societăţile studiate a oferit specialiştilor datele empirice care au permis analiza minuţioasă a procesului de trecere de la organizarea tribală la statul modern, de la mit la ideologia politică.

Constatând heterogenitatea populaţiilor arhaice africane, antropologul francez Georges Balandier a demonstrat că fiecare din ele îşi impune propriul său model de putere politică cu variabilele proprii. Pe de altă parte, toate aceste populaţii, ce nu includ instanţe politice în modul de organizare a vieţii lor sociale, prezintă putere politică sub forma ierarhiilor şi a raporturilor inegale instaurate între indivizi sau între grupuri sociale.

Balandier a constatat că cea mai veche formă de putere se identifică la nivelul constituirii clanurilor. El a descifrat mecanismele sistemelor de lignaj şi a conchis că rudenia este sursa intensificării sau a menţinerii puterii. Studiul organizării lignajere şi al proiecţiei sale în spaţiu a evidenţiat existenţa relaţiilor politice care se bazează pe utilizarea principiului descendenţei. Lignajele, ca manifestări pregnante ale rudeniei, se bazează pe membrii unui grup aflaţi în acelaşi cadru genealogic şi legaţi uniliniar de un strămoş unic. Extinderea lor se

schimbă, la fel ca şi numărul de elemente (sau segmente) care le compun, în funcţie de numărul de generaţii avute în vedere (profunzimea genealogică). Luându-se în considerare structura lor, grupurile lignajere sunt denumite segmentare. Din punct de vedere funcţional, ele apar ca „grupuri solidare" întrucât le sunt proprii simboluri comune tuturor membrilor lor. Însă, deoarece grupurile lignajere se opun oarecum unele altora în calitate de unităţi diferenţiate ale aceleiaşi descendenţe, se dezvoltă diferite potenţiale care realizează inegalităţi ale ordinii genealogice, manifestate prin raporturi de preeminenţă sau de subordonare.[1]

Studiind populaţia *nuer* din Sudanul oriental, sir Edward Evans – Pritchard, antropolog britanic de renume în epocă, a constatat prezenţa fenomenelor de inegalitate şi manifestarea politică a acestora. Astfel, în diverse secţiuni teritoriale, un clan sau un lignaj principal ocupă o poziţie predominantă, ceea ce îi conferă *mai mult prestigiu decât privilegiu* şi de aceea a fost numit *aristocratic*.[2]

Fenomenul de inegalitate, ce explică dinamismul societăţilor segmentare este întâlnit şi la populaţia *tiv*, trăitoare pe teritoriul Nigeriei de astăzi, la care se constată că *lignajele, secţiunile teritoriale* şi *clasele de vârstă* furnizează principalele câmpuri ale relaţiilor sociale, iar manifestările de inegalitate şi

[1] Georges Balandier, *Antropologie politică*, Editura Amarcord Timişoara şi Open Society Institute-Budapest, 1998, p. 69
[2] ibidem, p. 76

centrele politice sunt evidente. Se observă că există două poziții sociale: în afara sistemului şi în interiorul acestuia. Persoanele cu condiția de sclav sunt localizate în afara sistemului, fiind excluse din domeniul treburilor publice. În cadrul sistemului se diferențiază însă oamenii preeminenți (ale căror nume servesc la identificarea grupurilor lignajere şi a claselor de vârstă), oameni „cu prestigiu" (datorat reuşitei lor materiale şi generozității lor) şi îndrumătorii politici. Primii îşi datorează creditul poziției lor lignajere, calității lor de mai vârstnici sau de bătrâni, capacității lor magico – religioase, ce condiționează menținerea unei stări de sănătate şi de fecunditate şi a ordinii. A doua categorie deține puterea din motive economice. Surplusul de influență rezultă din proprietatea asupra unui loc de piață. În ceea ce priveşte „îndrumătorii politici", care nu sunt însă deținătorii unor funcții permanente, ei se manifestă prin intermediul relațiilor externe: în cazul arbitrajelor sau negocierilor de pace cu reprezentanții grupurilor omoloage implicate.[1]

La unele populații arhaice se întâlneşte ideea apartenenței la o anumită întindere de teritoriu, unde membrii comunității îşi petrec viața şi de pe care îşi procură hrana. Membrii grupului prezintă o conştientizare şi o manifestare concretă a drepturilor teritoriale, ceea ce generează noi tipuri de legături, deosebite şi independente de aceea a rudeniei. Se cuvine să amintim, de pildă, ataşamentul pe care-l au

[1] ibidem, p. 77

Maorii din Noua Zeelandă pentru pământul lor natal. Un bătrân din acest trib zicea: *salut pe singura mea rudă supraviețuitoare, pământul.*[1]

Consecința organizării vieții sociale pe baza principiului teritorialității a determinat trecerea de la autoritatea difuză și anonimă a societăților bazate pe rudenie, la puterea politică concentrată și individualizată în persoana unor *șefi*, cu anumite atribuții. Unele triburi din Australia sunt organizate ca grupuri teritoriale, supuse unui *șef*, denumit *„alantuja"*, ce este perceput ca o persoană cu o autoritate bazată pe vârstă și experiență, dar și pe calitățile sale personale. Autoritatea lui *alantuja* este destul de vagă, căci el nu are o putere definită asupra membrilor grupului. Rolurile jucate de *alantuja* în cadrul comunității sunt însă destul de numeroase: el convoacă sfatul bătrânilor, tot el are grijă de tezaurul sacru al grupului, întrunește clanul pentru riturile periodice în același timp cu șefii altor clanuri.[2]

Evans - Pritchard a evidențiat faptul că la *nueri*, în momentul inițierilor impuse adolescenților, lignajele ce dispun de o prerogativă rituală (formate din crescătorii de vite) furnizează dregătorii care au sarcina de a deschide și a închide ciclul ritualic. Conflictele interne însă sunt reglate de *„oamenii cu pielea de leopard"*, ce aparțin anumitor lignaje din

[1] Nicolae Petrescu, *Primitivii*, Editura Casa Școalelor, 1944, pp. 83 - 84
[2] ibidem, pp. 90 - 91

afara clanurilor dominante, dar care prin rolul lor de mediatori, de conciliatori, deţin o anumită putere.[1]

Constituirea „asociaţiilor secrete" în societăţile arhaice reprezintă un alt mijloc de individualizare a puterii şi contribuie la întărirea organizării puterii pe baze teritoriale. „Societăţile secrete" se impun ca instanţe mai mult sau mai puţin eficiente şi represive de control juridic, moral, şi chiar politic. Pentru a fi acceptat în aceste „asociaţii secrete" şi, mai ales, pentru a înainta în ierarhie, indienii nord-americani din tribul *kwakiutl* trebuie să fie iniţiaţi succesiv sau chiar trebuie să cumpere un astfel de drept. Ritualurile de iniţiere sunt o veritabilă şcoală de civism înainte de a i se conferi statutul de adult. Fiecare iniţiere se finalizează cu un examen. Numai cel ce dă dovadă de însuşiri deosebite este acceptat. Interesant este faptul că doar o mică parte din membrii „asociaţiei secrete" sunt consideraţi a fi în posesia spiritelor şi astfel îndrituiţi să execute riturile, dansurile şi cântecele religioase. După natura spiritului pe care îl posedă fiecare, se instituie o adevărată ierarhie ce trimite cu gândul la organizarea unui adevărat grup politic. Rangul cel mai înalt aparţine deţinătorului spiritului *hamatsa*, care dă dreptul de a poseda măştile şi de a îndeplini riturile cele mai importante[2].

Din comunitatea „societăţilor secrete" se desprinde *şeful*, ca putere individuală. Recunoaşterea

[1] Georges Balandier, *op. cit.*, p. 76
[2] ibidem, pp. 93 - 94

lui depinde de modul în care este în stare să îngrijească de supraviețuirea grupului. Pentru aceasta, cantitatea de vânat și de pește obținută de *șef* trebuie să fie abundentă, fiind indiciul clar că acesta se află în posesiunea unei forțe miraculoase care îl transformă într-un fel de *intermediar între grup și puterea lumii nevăzută, de care depinde însăși existența tribului*[1]. În cele mai multe societăți arhaice, *șeful* sau fruntașul recunoscut de grup, deși nu posedă autoritate și putere decât datorită prestigiului exprimat de conștiința publică a grupului, are totuși tendința de a deveni ereditar. *Moștenirea postului implică afirmarea individualizării puterii.*[2]

Statutul de *șef* este definit ca poziția personală a unui individ în raport cu alți indivizi în interiorul grupei. Evans - Pritchard arată că oamenii cei mai influenți se caracterizează prin poziția lor clanică (sunt aristocrați) și lignajeră (sunt șefi de familie mare), prin situația lor de „clasă" (au statut de vârstnici), prin bogăția lor (de vite) și prin puternica lor personalitate".[3]

Rolul de *șef* exprimă statutul în termenii acțiunii sociale. În numeroasele societăți africane, șeful este cel care oferă bunuri și avantaje, or pentru a da el trebuie să ia un tribut pe care să-l înmagazineze. Bogăția devine astfel un semn de putere.

---

[1] Nicolae Petrescu, *op. cit.*, p. 96
[2] ibidem, pp. 90 - 91
[3] Georges Balandier, *op. cit.*, p. 76

Schimburile comerciale sunt un alt mijloc de augmentare a potențialului puterii. Afirmarea fenomenului de individualizare a puterii a fost posibilă, după unii autori, printr-o instituție cu funcțiuni, în același timp, rituale, juridice, economice și sociale, numită fie *„potlach"* la indienii americani (populația *kwakiutl*), fie *„kula"* la populația trobriandeză.

Termenul de *„potlatch"* provine din jargonul *chinook*, limbă a negustorilor de la sfârșitul secolului al XVIII-lea vorbită pe Coasta de nord-vest a Pacificului (America de Nord), și înseamnă „dar" sau „a da" într-un context ceremonial. El definește un ansamblu de manifestări (sărbători, dansuri, discursuri, împărțire de bunuri) practicate de populațiile de pescari - vânători de pe coastă. Organizate cu prilejul evenimentelor importante ale vieții individului (căsătorie, înmormântare, moștenire, inițiere, schimbarea numelui ca urmare a modificării statutului) și în contextele de rivalitate între șefi, aceste ceremonii își află expresia deplină în împărțirea de bunuri de prestigiu și de hrană de către o gazdă unor invitați întruniți formal pentru validarea publică a prerogativelor familiale. *Potlatch*-ul este *modalitatea prin care un individ dobândește și își menține influența politică și poziția socială în cadrul unui sistem ierarhic de ranguri.* [1] Prin generozitatea de care dă dovadă, distribuind hrană și daruri cu ocazia

[1] Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Editura Polirom, 1999, p. 548

ceremoniilor, persoana respectivă se impune în fața semenilor și astfel, prin recunoașterea prestigiului și privilegiilor individului în cauză, această instituție îndeplinește o importantă funcție socială și politică. Emulația pe care o determină dă naștere la noi condiții sociale. În locul cadrelor ereditare și statice ale organizației bazate pe rudenie, acum apare concurența individuală și „aristocrația". Ca urmare, prin *potlatch* se pune în evidență puterea și prestigiul personal, care este deci o dovadă incontestabilă a constituirii unui nou mod de organizare politică a societății „primitive", exprimat prin individualizarea puterii.[1]

Șeful este legitimat prin cutume, printr-o procedură sau printr-un ritual specific deoarece dialectica contestării și confirmării puterii se exprimă adesea în limbajul vrăjitoriei. Deținătorul puterii face apel la vrăjitori pentru a-și asigura influența și astfel magia devine un instrument de putere, fie prin sporirea constrângerii, fie prin protejarea puterii împotriva contestărilor.

Practicile vrăjitoriei ajută la consolidarea poziției deținătorilor puterii și a privilegiilor. În cadrul unor societăți din Africa orientală, notabilii recurg la magie cu scopul de a-și asigura preeminența și influența în cadrul tribului sau al clanului. Spre exemplu, la populația *nandi* din Kenya, figura dominantă este *orkoiyot:* nici șef, nici judecător, ci „expert ritualic" care intervine în mod decisiv în

[1] Nicolae Petrescu, *op. cit.*, p. 93

treburile tribului. *Orkoiyot* este văzut ca un personaj ambivalent, căci el combină în persoana proprie atât calitățile benefice (cum ar fi cele de prezicător), cât şi pe cele malefice, ceea ce îi consolidează autoritatea rituală şi teama pe care o inspiră. În măsura în care *orkoiyot* este echivalent cu şef, acest dublu aspect al persoanei sale reflectă cele două fețe ale politicului, cel al ordinii binefăcătoare şi cel al constrângerii sau al violenței[1].

În societățile denumite segmentare, puterea creează ierarhii, interdicții, tabuuri, totemuri. Ea este însă o noțiune ambiguă. Este acceptată deoarece este garantul ordinii şi al securității. Ea protejează, dar în acelaşi timp e contestată deoarece justifică şi întreține inegalități. Cei care sunt deținătorii puterii fac totul pentru perpetuarea dominației lor, dar ceilalți vor contesta această putere.

Dacă puterea de la nivelul societăților lignajere este prima formă culturală de transfigurare a agresivității, odată cu apariția structurilor religioase asistăm la un al doilea moment al evoluției culturale a puterii. După ce puterea de la nivelul rudeniei devine clar conturată, ea îşi construieşte forme sacre. Religia are, în acest context, rolul să conserve structura de putere, să o transmită de la o generație la alta prin fixarea unor comportamente, prin construirea unui subconştient colectiv.

[1] Georges Balandier, *op. cit.*, p. 85

Studiul teoriilor „indigene" ale puterii arată că religia reprezintă un factor important al consacrării şi impunerii puterii politice. Forţele care acţionează în univers sunt asociate cu puterea, astfel că *ordinea lumii, impusă de zei, se asociază cu ordinea societăţii instaurată de strămoşii de la începuturi sau de la fondatorii statului. Ritualul asigură menţinerea celei dintâi, acţiunea politică, a celei de a doua: sunt procese considerate înrudite.*[1]

Concurenţa pentru deţinerea puterii este o luptă pentru apropierea instrumentelor care canalizează însăşi forţa cosmică. Acest fapt este vizibil în studierea miturilor care legitimează ordinea stabilită. Riturile au o eficacitate terapeutică în a dezamorsa conflictele potenţiale. Contestarea procedurilor rituale se înscrie în domeniul strategiei care permite noii puteri să obţină periodic o nouă legitimitate. Sacrul, ca instrument al puterii, ca o garanţie a legitimităţii sale, este una din dimensiunile câmpului politic.

Populaţia *nyoro* din Uganda apelează la conceptul de *mahano* pentru a desemna o putere atribuită conducătorului. Prezenţa lui *mahano* este garanţia ordinii şi a stabilităţii. *Mahano* se transferă următorului conducător conform unui ritual. Ierarhia puterii este stabilită în funcţie de participarea la *mahano*.[2]

---

[1] ibidem, p. 127
[2] ibidem, pp. 122 - 124

Populația *Alur*, rezidentă tot pe teritoriul Ugandei, are în centrul său noțiunea de *ker*, prin care se înțelege o forță organizatoare și fecundatoare și care face posibilă calitatea de *șef*. Aceşti *șefi* sunt mijlocitorii privilegiați între supușii lor și *puterile supranaturale*, căci ei sunt legați de strămoșii lor personali, care trasează istoria *șefiei*. Datorită faptului că este posesoarea unei forțe speciale care asigură bunăstarea și perpetuarea ordinii cosmice (*ker*), această populație își exercită influența asupra altor populații, care trebuie să primească *ker* de la ea.[1]

În cadrul numeroasei populații *tiv*, sunt prezente două noțiuni opuse și complementare: una caracterizează puterea ca esențial pozitivă (*swèm*), iar cea de a doua (*tsav*), deși apreciată ca favorabilă, este considerată a evidenția funcția malefică a puterii, datorită faptului că face posibile succesele unora prin constrângerile exercitate asupra altora, generând inegalități care se hrănesc din „substanța" celor inferiori. La populația *tiv, puterea devine legitimă dacă posesorul ei deține swèm, o calitate mistică care acționează în funcție de vigoarea posesorului și poate asigura pacea și ordinea comunității, fertilitatea câmpurilor și fecunditatea femeilor. Această calitate, într-un anumit fel substanța puterii și forța ordinii, provoacă totuși lupte pentru cucerirea și deturnarea sa.*[2] *Swèm* este o forță ce nu poate acționa fără un sprijin sau un intermediar, a cărui calitate condiționează consecințele acestei

[1] ibidem, p. 124
[2] ibidem, p. 78

intervenții pentru treburile umane: un mijlocitor slab atrage o „slăbire" a forței, unul abuziv devine factor de dezordine. Forța ca atare este identificată însă întotdeauna ca fiind, în esența ei, bună. *Tsav*, asimilată cu vrăjitoria, asigură reușita materială prin dominație. Prin cele două noțiuni care o definesc, *teoria Tiv subliniază ambiguitatea puterii și ambivalența atitudinilor față de ea, care duc la acceptarea sa drept garant al unei ordini propice acțiunilor umane (ea exprimă voința zeilor), fiind temută în calitate de instrument al dominației și al privilegiului, din moment ce deținătorii săi pot să depășească în mod constant limitele tolerate.*[1]

În Volta Superioară, la poporul *Mossi*, există suveranul *Mogho Naba* ce simbolizează universul și poporul însuși. Nucleul acestei teorii politice este noțiunea de *nam*, care se referă atât la puterea primă, întemeietoare a statului, cât și la puterea primită de la divinitate. Pentru a fi investit în funcție, regele trebuie *„să bea namtibo"*, adică să primească *nam* prin intermediul unuia din simbolurile sacre și astfel să se lege printr-un jurământ de obediență față de întemeietorii regatului și de *Mogho Naba*. Acest tip de energie subtilă legitimează puterea; populația ascultă de conducător în măsura în care și conducătorul este supus unei forțe care îl depășește.[2]

Studiul cazurilor relatate ne arată că suveranii sunt rudele, omologii sau mijlocitorii zeilor, puterea având din această cauză un caracter sacru. Sacrul

[1] ibidem, pp. 125 - 126
[2] ibidem, pp. 126 - 127

apare ca o forță misterioasă care investește puterea, îi oferă consistență, o face viabilă. Această forță nevăzută se manifestă prin conducători și este receptată prin efectele ei.

În societățile arhaice, puterea, influența și prestigiul unei persoane pot rezulta din raportul cu strămoșii, cu proprietatea asupra terenurilor sau cu bogățiile materiale, dar și cu manipularea excesivă a simbolurilor, căci legitimitatea puterii vine în mod esențial din caracterul său sacru.

Teoriile politice „indigene" ne arată nu numai faptul că puterea are un caracter sacru, ci și necesitatea păstrării legăturii permanente cu sacrul în vederea reînnoirii ordinii politice amenințată de dezordine de către forțele de distrugere ce le poartă în ea și de uzura mecanismelor care o fac posibilă. Prin invazia permanentă a sacrului în profan printr-o serie de procese (cum ar fi sărbătorile), viața socială se reînnoiește și își conservă ordinea și forța creatoare.

Pentru populațiile arhaice, întotdeauna puterea este văzută ca un factor transpersonal, la care anumiți indivizi pot participa într-o măsură mai mare sau mai mică. La moartea conducătorului, puterea nu dispare, ci ea se transferă la alt individ. Sacrul avea tocmai rolul de a consfinți acest statut de realitate eternă, transpersonală, pe care o are puterea și care nu se identifică niciodată cu un subiect.

Ioan Petru Culianu, fin analist al fenomenului puterii, pe care o înțelege prin rădăcinile ei, prin

comportamentele ei bazale (agresivitate, sexualitate etc.), constată că în epoca contemporană, puternic laicizată, asistăm la apariția unei noi forme de putere, cea care este experimentată în chip direct de către un subiect. Pentru antropologul român, puterea este legată de *libido*, văzut ca substrat al energiei psihice și fiind independent de conștiință. Astfel, atât puterea, cât și erosul, nu pot fi abordate exclusiv pe calea unui discurs științific, pozitiv. Evidența puterii, ca și aceea a *libidou-lui*, ține de inefabil, de abisal; o experiență erotică, ca și una de putere, este unică în felul ei, este de ordin calitativ, și de aceea scapă determinațiilor cantitative, măsurabile, proprii realităților fizice. Repetabilitatea lor identică este imposibilă. Ioan Petru Culianu, bun cunoscător al fenomenelor complexe cu care este confruntat omul și societățile contemporane, a încercat în lucrările sale (*Eros și magie în Renaștere, Religia și creșterea puterii ș. a.)* să descrie mecanismele prin care se manifestă puterea și erosul, pornind de la datele pe care le oferă psihanaliza, etologia, magia și ritualizarea comportamentelor noastre primare de frică, agresivitate și sexualitate.

În limbajul modern, termenul putere, spune Ioan Petru Culianu, *este determinat, în genere, de un adjectiv de tipul „civil", „militar", „economic", „politic" sau chiar „religios".*[1] Aceste calificative ale puterii arată că ea

[1] Ioan Petru Culianu, *Religia și creșterea puterii*, în volumul *Religie și putere*, Editura Nemira, 1996, p. 164

nu este impersonală, ci este legată de anumite activități concrete.

Există însă și excepții în care individul, participând la situații deosebite (fenomene naturale extreme: uragane, sporturi extreme, practici sexuale orgiastice, consum de substanțe care induc stări modificate ale conștiinței, experiențe mistice), testează puterea la nivel subiectiv. La acest nivel apar modificări somatice, care reflectă o mobilizare a întregului organism și care sunt apropiate de ceea ce la animale se manifestă ca agresivitate. Crește secreția de adrenalină, ceea ce conduce la amplificarea respirațiilor și a bătăilor inimii, sângele se deplasează dinspre extremități spre organele vitale, se dilată nările și pupilele, apare transpirația intensă cu rol de răcire, cresc în dimensiuni plămânii și musculatura, apărând „poziția eroului". Toate aceste modificări fiziologice îl fac pe individ să se simtă bine, să dorească tot mai mult experimentarea acestei puteri subiective, care este însoțită de creșterea sentimentului de libertate, ce poate conduce chiar la sfidarea normelor și, ulterior, chiar la autodistrugere. O altă formă de manifestare a puterii subiective, analizată de filosoful român prin prisma psihanalizei mulțimilor, este cea legată de *participarea individului la experiențe de masă*. Pornind de la ideile susținute de Gustave Le Bon și Sigmund Freud potrivit cărora un individ inclus într-o mulțime *simte, gândește și acționează într-un mod cu totul diferit de cel pe care îl așteptăm de la el deoarece în grup el găsește*

condițiile care îi permit să se elibereze de refulări, de propriile-i mișcări pulsionale inconștiente, Culianu explică această transformare a individului prin *„sentimentul de putere invincibilă"*, a cărui origine el o vede *în numărul și iresponsabilitatea masei, deci în anomia ei. Coeziunea masei se realizează prin libidoul însuși iar modul în care se împlinește funcția libidoului este cel al sugestiei hipnotice a grupului asupra individului și a căpeteniei asupra grupului în întregul său. Hipnoza colectivă provoacă regresiunea psihică a individului.*[1]

Participarea întregului univers sufletesc al unui individ fie la un fenomen natural de excepție, fie la o lume imaginară datorită consumului unor substanțe excitante, fie la frenezia unui dans într-o discotecă, este însoțită de o modificare a stării interioare ce conduce la un același sentiment de libertate, resimțit ca *o creștere a puterii.* Energia specifică puterii, constatată în situațiile mai sus menționate, se declanșează ca urmare a reducerii inhibițiilor impuse individului de normele rigide și formale ale conviețuirii sociale, ceea ce arată că experiența subiectivă a puterii are, în zilele noastre, un caracter asocial și, câteodată, chiar antisocial, datorită contestării normelor și ierarhiilor sociale. Culianu consideră că, și în situația limită când aceste forme de manifestare a puterii subiective conduc la distrugerea subiectului însuși, acesta *nu poate conteni*

[1] ibidem, p. 168

valul de libertate care îl cuprinde în fața unei dezlănțuiri de forță mai înfricoșătoare decât normele sociale înseși.[1]

În acest context, Culianu crede că ar fi posibilă *o definiție energetică a puterii* în sensul psihanalizei, arătând că *puterea experimentată subiectiv ar putea să reprezinte una dintre transformările posibile ale libidoului (sau chiar libidoul însuși), înțeles ca „energie psihică" de natură pur sexuală (Freud) sau mai puțin sexuală (Jung).*[2]

În societatea occidentală contemporană se remarcă o scădere evidentă a pragului de suportabilitate a normelor. *Multiplicarea normelor înseși peste pragurile tolerabile din punct de vedere social, înmulțirea excesivă a indivizilor înșiși (stresul demografic), manipularea totală a maselor prin mass-media sau sentimentul precarității existențiale într-o lume în care supraviețuirea speciei umane este pusă sub semnul întrebării, la care se adaugă neîncrederea crescândă și generală a maselor în capacitatea grupurilor politice de a găsi soluții rezonabile la problemele sociale urgente care le frământă, nu mai asigură posibilitatea manifestării formelor individuale de „putere".* [3]

Puterea este o realitate care este departe de a fi numai artificială, produsă doar de cadrul evoluat uman de existență. „Biologia comportamentului" ne arată că pentru primate există o corelație directă între frică, agresivitate și putere. Frica sau sexualitatea fac să irumpă forțe care „pun între paranteze" controlul,

---

[1] ibidem, p. 166
[2] ibidem, p. 165
[3] ibidem, p. 167

stăpânirea. Toate obstacolele, inhibițiile dispar, iar puterea devine manifestă, vizibilă la nivel somatic, ca o realitate ce țâșnește din întreaga ființă a animalului, dominându-l. Preluând constatările etologului Konrad Lorenz, care a demonstrat, prin cercetări îndelungate asupra comportamentului animal, natura instinctuală a agresivității, Culianu admite că *sentimentul de creștere a puterii* are rădăcini biologice. *Ea reprezintă pur și simplu supraviețuirea psihologică la om a ceea ce era manifestare complexă a agresivității în specia animală. Pare un sacrilegiu să reducem unele dintre emoțiile noastre cele mai puternice și sublime la aceasta; dar oricât de lipsit de pietate ar părea, acest act este totuși inevitabil.*[1]

Plecând de la datele de antropologie prezentate de Edgar Morin în cartea *Natura umană – o paradigmă pierdută*, Culianu constată că, deși comportamentul uman, în anumite aspecte, este asemănător cu cel animal, există diferențe esențiale, cauzate de modul specific al omului de a fi în lume. Creierul lui *homo sapiens sapiens* depășește cu mult pe cel al antropoidelor. El se prezintă ca un *sistem hipercomplex, dar neprevăzut însă cu nici un dispozitiv special care să-i permită să analizeze stimulii după proveniența lor: pe scurt, el nu e capabil să distingă direct informațiile onirice de acelea transmise de simțuri, imaginarul de tangibil.*[2] Edgar Morin extinde această

[1] ibidem, p. 170
[2] Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Nemira, București, 1994, p. 138

teorie arătând că principala cauză a confuziilor, apărute ca urmare a imposibilității discernerii stimulilor, este consecința slabei noastre specializări, rezultat al juvenilizării cerebralizante. Acest lucru coincide şi cu o dezvoltare extraordinară a imaginației onirice, mitologice şi magice, ceea ce înseamnă diversificarea subiectivității, al cărei efect este dezordinea, „zgomotul", ce poate fi semnul entropiei sau al unui salt calitativ. Inadaptabilitatea originară la mediu este compensată de permanentele soluții extravagante prin care *homo sapiens* a reuşit să-şi producă *cultura*, singura cale, de altfel, prin care omul putea supraviețui în competiția sa extrem de dură cu animalele, deja foarte specializate la mediul lor. Universul culturii, rezultat al unei veritabile explozii a imaginarului, este văzut de Morin nu numai ca un semn al sapiențialității, ci şi ca unul al rătăcirii, al dementialității, ceea ce îl determină să stabilească ecuația *sapiens = demens*, o ecuație însă extrem de ambiguă şi de labilă în esența ei.[1]

Ioan Petru Culianu nu este însă de acord cu calificativul *demens* atribuit omului de către Morin, ci, mai corect şi mai exact, *homo sapiens* ar trebui să aibă ataşat atributul *religiosus*, pentru că filosoful român crede, în acord cu antropologia de esență fenomenologică a lui Mircea Eliade, că nu istoria creează mitul, ci mitul creează istoria. Prezența specifică a omului în lume îşi are originea în proliferarea miturilor, care poate fi calificată, după

[1] Edgar Morin, *op. cit.*, p. 118

Culianu, *ca un stimul fals provenit din imaginație, dar poate fi înțeleasă și ca un mesaj transindividual, care contribuie deopotrivă la echilibrul biologic uman.* Din această perspectivă, *mitologiile nu sunt o simplă „nebunie", ci reprezintă o înțelepciune profundă etologică și ecologică*[1]. Antropologul român constată că există o corelație între *instinctele primare, rit, ritual, mit și istorie.* Chiar dacă în alte scrieri, fascinat de ideea de intertextualitate, Culianu va considera factorul cultural ca fiind determinant în procesul istoric, în studiul *Religia și creșterea puterii* el nu ignoră faptul că și etologia a dezvăluit numeroase chei pentru a înțelege esența ființei umane.

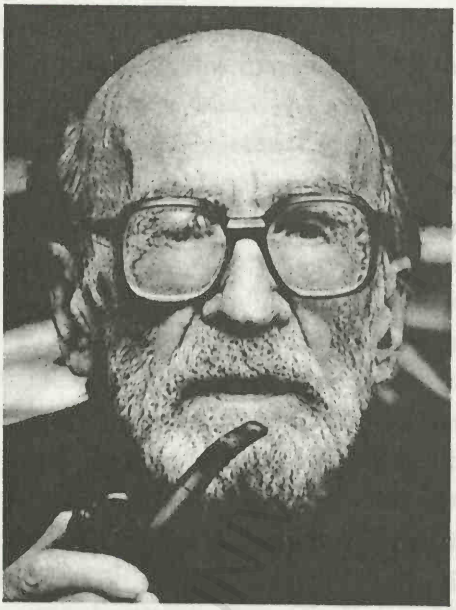
Culianu apreciază că, în perioada de început a umanității, conștiința îmbrăca forma ritualului și a proliferării mitologice. Prin ritual, ea continuă mugurii conștiinței animalice, iar prin proliferările mitologice se impune ca o realitate superioară, transpersonală, ireductibilă.

În conformitate cu datele etologiei, la care se raportează de numeroase ori, gânditorul român vorbește despre fenomenul de ritualizare, prin care înțelege orientarea comportamentelor instinctive ale animalelor către o funcție comunicativă autonomă.

---

[1] Ioan Petru Culianu, *Religia și creșterea puterii*, în volumul *Religie și putere*, Editura Nemira, 1996, p. 172

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY



Mircea Eliade

Cele mai importante forme rituale sunt generate, atât la animal, cât şi la om, de agresivitate, frică şi sexualitate. Konrad Lorenz vorbea în acest sens de un mare *parlament al instinctelor*, unde se găsesc *foamea, dragostea, fuga din faţa pericolului şi agresivitatea*[1]. Oricare fiinţă vie, inclusiv omul, are un spaţiu vital, un areal care nu trebuie încălcat. Orice penetrare în acest spaţiu vital declanşează frica, care este starea bazală, motorul energiilor de răspuns la un stimul extern. După analiza stimulului, apar stările de nivel secund, care, după caz, sunt

[1] Konrad Lorenz, *op. cit.*, p. 115

agresivitatea față de intrus, cooperarea, prin permiterea accesului în teritoriu a străinului, dacă un pericol mai mare o impune, şi, în final, sexualitatea cu indivizii de sex opus acceptați în propriul teritoriu în vederea reproducerii. Orice acțiune care vizează împerecherea are ca debut declanşarea stimulilor de frică şi, într-o oarecare măsură, declanşarea instinctului de agresivitate datorită pătrunderii viitorului partener în arealul de protecție a individului. De altfel, semnele somatice ale fricii, agresivității şi sexualității au multe elemente în comun.

La nivelul comportamentului animal abundă rituri care combină ambivalența atragerii şi fricii, cum ar fi zig-zagul (zig - atragere, zag - frică, deci respingere) efectuat de pălămida de baltă mascul atunci când curtează sau îndepărtează o femelă care pătrunde în teritoriul lui. Ele sunt numite rituri sociative, sunt extrem de variate, apar şi la om, care transferă în comportamentul său elemente ce țin de trăirile bazale şi au rolul de a ajuta funcționarea grupului.

Culianu se opreşte în chip deosebit la riturile sociative umane de tip religios, care, spre deosebire de riturile sociative ale animalelor, *conțin justificări de ordin mitologic şi/sau cultural... Caracteristică omului este proliferarea mitologică; caracterul complet original al omului în raport cu animalele rezidă în motivația religioasă a unora dintre riturile sale, toate acestea fiind*

conexate cu dezvoltarea conştiinţei şi a limbajului articulat.[1]

Culianu surprinde patru caracteristici specifice ritului religios: *a) este un rit sociativ, întrucât asigură funcţionarea grupului; b) are relevanţă etologică, prin repetarea sa; c) are relevanţă ecologică, transmiţând cunoştinţe privind echilibrul grupului în „nişa" sa ecologică; c) are o deschidere psihologică, pentru că facilitează integrarea, în universul psihic al fiecărui individ, a valorilor culturii căreia îi aparţine.*[2]

Spre deosebire de riturile sociative simple, riturile religioase pot constitui *o arie a împlinirii puterii* care, pentru populaţiile tradiţionale, este o realitate transpersonală. Culianu consideră că puterea este o realitate pe care ritul o pune în evidenţă. Într-adevăr, acest gând îşi poate afla o argumentare şi în cercetările psiho-sociologice care au privit riturile ca veritabile psihodrame, înscenări ale unor situaţii limită arhetipale, ce fac să ţâşnească stările primordiale la lumină. Riturile religioase, ca arie a împlinirii puterii impersonale, provoacă ciclic astfel de stări, le fac conştiente, comprehensive, depăşind acumularea unor tensiuni care s-ar putea solda cu dezastre. Culianu vede puterea manifestă în riturile religioase ca entitate experimentabilă subiectiv. Fiind o realitate independentă de conştiinţă şi autonomă, ea trebuie *ordonată şi canalizată în forme socialmente*

[1] Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 180
[2] ibidem, p. 181

tolerabile.[1] Pornind de la faptul că riturile, miturile şi cultura unei societăţi au motivaţii religioase, se bazează pe o legătură strânsă cu transcendenţa, filosoful român consideră că acestea sunt instanţe prin care individul recunoaşte normele şi se integrează în viaţa societăţii.

Riturile care îi amintesc permanent individului că face parte dintr-o cultură cu motivaţie transcendentă se numesc *rituri integratoare.* Pe de altă parte, *riturile compensatorii* au rolul de a stăvili efectul dăunător al refulărilor psihice produse de constrângerile sociale. Ele sunt considerate, prin formele lor diferite de manifestare (de exemplu, Saturnaliile, când rolurile sociale se schimbau între stăpâni şi sclavi), *arii rituale de împlinire a puterii de către individ*[2].

La fel cum în lucrarea *Eros şi magie* se dezvolta tema magicianului desăvârşit, imun la atracţiile de ordin erotic, capabil să domine *Erosul* fără să fie, la rându-i, stăpânit de acesta, şi în studiul *Religie şi putere* apare noţiunea de *specialişti ai puterii,* ce reprezintă acei oameni care sunt dincolo de bine şi de rău, cum ar spune Nietzsche. *Specialiştii în putere,* prin modul subiectiv de a experimenta puterea, se substituie zonei transindividuale, locul unde îşi are originea cultura.

Specialistul în putere transcende normele pentru că, servindu-se de ele, a ajuns la originea lor,

[1] idem
[2] ibidem, p. 183

care este dincolo de ele, este transcendentă. Astfel, pentru Culianu, şamanul din culturile arhaice, taoistul din China, yoghinul în India, câţiva asceţi ai creştinismului primitiv, sufiţii în Islam etc. pot fi văzuţi ca *specialişti ai puterii.* Însuşindu-şi ideea lui Eliade potrivit căreia, pentru a avea acces la *sacru* trebuie să mori ca *profan,* Culianu susţine că *specialiştii puterii* trec prin ceea ce se numeşte *moarte culturală,* rezultat al respingerii normelor culturii căreia îi aparţin, şi renasc imuni la condiţionarea faţă de norme. *Specialistul puterii* este liber de toate constrângerile care vin din partea forţei ce stă la baza normelor, întrucât el devine însăşi întruchiparea acestei forţe. El realizează, am putea spune la fel ca şi magicianul, că dincolo de corpurile frumoase, cum arată şi Platon în dialogul *Banchetul,* există frumosul ca Frumos şi iubirea ca Iubire, pentru care corpurile particulare nu sunt decât pretexte. Puterea există dincolo de lucrurile contingente în care este proiectată. De altfel, Culianu merge chiar mai departe, susţinând că procesul de transformare a *specialiştilor puterii* pune sub semnul întrebării nu numai normele sociale, ci şi realitatea în general, în măsura în care nu există „realitate" în afara culturii, a istoriei.

Culianu va aprecia astfel ideea construită de Carlos Castaneda despre „războinic" ca individul care a depăşit faza înţelegerii puterii legată de lucruri, a depăşit până şi faza acelei puteri care există în sine, devenind el însuşi un centru dincolo de toate manifestările exterioare ale puterii, dar un centru

„mort", căci el este deja mort în sens cultural. Numai aşa detaşarea, şi prin aceasta puterea lui, poate fi totală.

Culianu dezvoltă o întreagă teorie cu privire la problema *puterii* în lumea capitalismului contemporan, considerând că a apărut o schimbare istorică în modul de a experimenta puterea, pe care religia, prin formele ei clasice, o putea împlini. Această sarcină tradiţională a religiei rămâne, după gânditorul român, încă *o arie rituală pentru împlinirea puterii individului în condiţii socialmente tolerabile, pentru că religia şi-a îndeplinit această sarcină cu o mare inteligenţă etologică şi ecologică, psihologică şi antropologică, sociologică şi economică.*[1]

Culianu caută să identifice echivalentul puterii astăzi, în modelul impus de statul capitalist, de factură occidentală, întregii planete.

Acum, puterea cu greu mai poate fi legată de formele tradiţionale cum ar fi: *orgoliul naţional şi căutarea onorurilor, magia şi vrăjitoria, participarea la comunitatea iniţiaţilor, nihilismul şi antinomismul cu motivaţie transcendentă, caritatea universală, erosul fantastic, predestinarea, ordinea, nostalgia, dezordinea etc. În nici unul dintre aceste cazuri, experienţa puterii nu este strict legată de posesia vreunui obiect material, deşi ea poate să implice deseori şi situaţii de acest gen. Putem totuşi conchide că locul experienţei puterii, pentru Occidentul precapitalist, era aproape întotdeauna de*

[1] ibidem, pp. 227 - 228

natură ideologică. Capitalismul instalat operează o totală răsturnare a acestei ordini valorice, în sensul că el stabileşte ecuaţia **putere = avere,** *care are un dublu aspect: pe de o parte înseamnă că banul este putere, pe de altă parte, că puterea are valoare comercială. Această premisă fundamentală a capitalismului face ca toate justificările ideologice pe care el continuă să le repropună să nu mai aibă de-a face cu esenţa însăşi a epocii noastre.*[1]

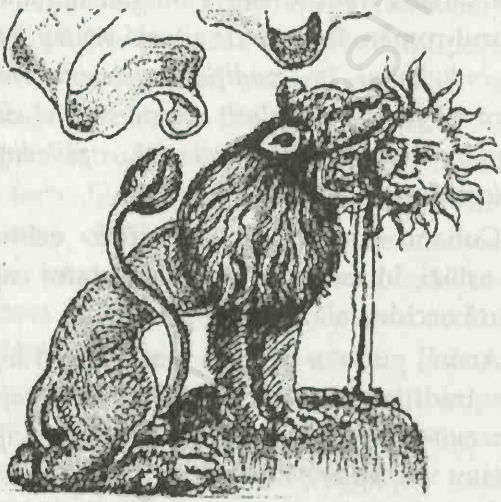


Fig.17. Leul verde devorând Soarele. Principiul masculin, spiritual, al luminii şi al logosului, dispare în îmbrăţişarea naturii fizice. (*Rosarium philosophicum*, 1550)

Specialiştii puterii de astăzi continuă tradiţia magicienilor din Renaştere, camuflându-se sub nişte aparenţe sobre şi legale. Magicianul de astăzi, consideră antropologul român, se ocupă de relaţii

[1] ibidem, p. 225

publice, de propagandă, de prospectarea pieței, de anchete sociologice, de publicitate, de informație, de contra - informație și dez - informație, de cenzură, de operațiuni de spionaj etc. Dacă în alte domenii magia a putut fi înlocuită cu tehnica, în domeniul relațiilor intersubiective ea este prezentă în forma ei pură.

Cunoașterea relațiilor intersubiective poate să asigure realizarea unei societăți omogene. Controlul și selecția sunt stâlpii ordinii. Statul, care a devenit în epoca contemporană *marele manipulator*, trebuie să vegheze asupra pieței fantasmelor pentru a realiza o societate uniformă, ușor de condus.

Ioan Petru Culianu consideră că statul, care a secularizat tot ceea ce ținea de domeniul religiei, are mari dificultăți în a realiza dimensiunea fundamentală a puterii, care este cea subiectivă. În societățile contemporane, în care nihilismul a dus la slăbirea locului și rolului religiei, agresivitatea devine fenomenul cel mai alarmant. Societatea contemporană, pentru a putea supraviețui, trebui să schimbe sensul ecuației *a avea = a fi* în *a fi = a avea*, căci ființa este mai de preț decât posesia. Omul contemporan, prizonier al nihilismului, pierde sensul transcendent al existenței și pentru prima oară în istorie, realizează că este *singur și lipsit de apărare în fața forțelor oarbe ale instinctului și ale agresivității.*[1]

În această lume, în care posesia și banul au devenit *nervum rerum* și l-au îndepărtat pe om de

[1] ibidem, p. 229

propria esență, Culianu consideră că, între marile religii, probabil numai creştinismul va fi în stare să reabiliteze ființa umană, să o salveze de la autodistrugere.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

11. Sexualitatea între natură şi cultură

Natura fundamentală a masculinității şi a feminității a fost cercetată de biologi, etologi, medici sau de filosofi. Geneticianul Richard Dawkins încearcă o definiție de pe pozițiile propriei discipline: *Ca mamifere ce suntem noi vedem sexele definindu-se prin întregi sindroame de trăsături caracteristice – posesia unui penis, graviditatea, alăptatul prin intermediul unor glande speciale, secretoare de lapte, anumite însuşiri cromozomiale şi aşa mai departe. Există o trăsătură fundamentală a sexelor care poate eticheta masculii ca masculi şi femelele ca femele, în întreaga lume a plantelor şi a animalelor. Aceasta constă în faptul că celulele sexuale sau „gameții bărbăteşti" sunt mult mai mici, mult mai numeroşi şi mult mai activi decât gametul femeiesc, numit şi „celula-ou", ce este mult mai mare, poate oferi o mai mare rezervă de hrană viitorului embrion, dar şi imobil,*

BCU CLUJ "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

pentru a asigura perpetuarea speciei.[1] *Celulele sexuale sunt unice printre celulele noastre prin aceea că, în loc să conțină 46 de cromozomi la fel ca toate celule corpului uman, ele conțin numai 23. Aceasta este, firește, exact jumătatea lui 46 – număr potrivit pentru ca, atunci când fuzionează în fertilizarea sexuală, să creeze un nou individ.* [2]

Natura biologică a omului, în pofida numeroaselor asemănări pe care le are cu animalele, trasează un comportament sexual special.

Timpul îndelungat în care se realizează maturizarea ființei umane impune din partea cuplului un comportament afectiv relativ stabil, care să-i permită să rămână unit un timp îndelungat. Sexualitatea umană nu are în vedere doar reproducerea, ci are ca principal scop păstrarea legăturii cuplului în vederea creşterii şi educării progeniturilor.

Pentru a beneficia de o dezvoltare psihică normală, copilul trebuie să aibă ca model atât mama, cât şi tatăl. Sunt necesari trei ani, în care are loc cea mai mare dinamică de creştere a sistemului nervos, pentru a se construi universul afectivității, un veritabil prim - limbaj pe care *Homo sapiens* trebuie să-l învețe. După încă patru ani, timp în care creierul creşte într-un ritm susținut, se dobândesc rafinamentele limbajului articulat. În final,

[1] Richard Dawkins, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006, p. 237
[2] ibidem, p. 45

descoperirea sexualității și integrarea în universul maturilor încheie acest lung proces evolutiv la vârsta de douăzeci și patru de ani, când sistemul nervos a ajuns la desăvârșire. Pentru a se păstra pe tot parcursul de zeci de ani armonia cuplului, natura a inventat câteva trucuri, dintre care, cel mai important, este plăcerea pe care o atașăm actului sexual. În plus, femeia este receptivă la actul sexual pe tot parcursul anului. Mai mult, chiar și în perioada de graviditate, această receptivitate nu este întreruptă. *Masculul - om*, cum preferă să-l numească Desmond Morris, nu are nici un motiv să-și abandoneze partenera.

Decizia de a forma un cuplu aparține prioritar femelei și nu poate fi luată decât atunci când s-a realizat o legătură mentală și afectivă puternică între parteneri. Deși prezentă și la animale, *curtarea* capătă la om o semnificație deosebită. Animalele teritoriale au mari probleme în a accepta pe cineva în propriul lor teritoriu. Un câine - mascul nu se putea reproduce pentru că nu accepta nici o femelă în călduri în propriul padoc. Oricâte eforturi a făcut medicul veterinar de a-l momi cu mirosul cățelei nu a reușit. Pentru reproducere masculul trebuia adus în padocul cățelei. Și la om a rămas proverbială formula *„a face curte"*. Femeia este cea care acceptă în spațiul său simbolic masculul, după ce acesta *„i-a făcut curte"*. Penetrarea violentă a femeii fără acceptul ei devine viol și se consideră un act condamnabil. Obiceiul de a oferi o rămurică femelei din partea masculului, care

pentru păsări s-ar traduce în : *Hai să facem un cuib împreună!*, se transformă în atât de clasicul obicei al masculului - om de a oferi flori iubitei în perioada când aceasta este curtată.

Fig. 18. Uniunea bărbat-femeie este denumită în termeni alchimici conjunctio şi se reprezintă prin „nunta alchimică" dintre Regele Roşu şi Regina Albă. În stadiul de albedo, cei doi ţin în mână fiecare tulpina unei flori ce se termină cu doi boboci. El stă pe soare, ea stă pe lună. Viitoarea lor „nuntă alchimică" este prefigurată prin unirea celorlalte mâini, libere de floare. Deasupra lor se află „porumbelul lui Hermes" şi „steaua dimineţii", ambele simboluri semnificând crearea ulterioară a „pietrei filosofale", care va fi copilul (Rosarium Philosophicum, 1550)

Poziţia firească în care se realizează actul sexual uman, în care partenerii stau faţă în faţă este o

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

consecință a foetalizării. În plan psihologic, această apropiere a fețelor a condus la acceptarea reciprocă, la temperarea agresivității care se manifestă în primul rând prin privire și convertirea ei înspre semnale cu caracter sexual. Poziția dorsală de reproducere specifică animalelor le protejează de privirea „ochi în ochi" care ar putea conduce la reacții agresive. Reproducerea umană a făcut ca și stimulii sexuali să fie pe partea din față a trupului. Fesele sunt mimate de sânii bombați ai femelei – om; buzele, prin formă și culoare, reacționează în aceeași manieră precum labiile. La bărbat, lobii frontali, nasul și bărbia sunt mai proeminente, părul se distribuie la maturitatea sexuală pe față și pe piept. Poziția verticală a deplasat organele de reproducere în față, la vedere, ceea ce a determinat ca prima vestimentație umană să aibă rolul de a camufla sexualitatea extrem de intensă. Conform Bibliei, prima constatare a strămoșilor noștri, după păcatul cunoașterii, a fost goliciunea corpului.

Anatomia umană s-a modificat în direcția foetalizării, iar gusturile erotice s-au îndreptat în acest sens. Bunăoară, pentru a putea naște un copil cu capul mult mai mare decât este la celelalte primate, distanța dintre șoldurile femeii s-a mărit, oferind imaginea unei talii mult mai mici în raport cu șoldurile. Această modificare a constituit însă automat și un stimul erotic puternic pentru masculul pe cale de a deveni om, selectând cu predilecție femelele care duc specia în direcția impusă de

„evoluția pe verticală", cum numea Blaga complexul proces al foetalizării. Această direcție este confirmată și de predilecția pentru a identifica femeia incitantă din punct de vedere sexual cu acea care are șoldurile largi, tenul alb și părul blond, știindu-se că o consecință a foetalizării este și lipsa pigmentului din păr și piele. Comportamentul cultural, îndrăgostirea, l-a împins pe om în direcția foetală.

La fel ca și violența intraspecifică, propria-i sexualitate l-a pus pe om în stare de perplexitate. Sexualitatea umană, permanentă și atât de intensă în receptarea plăcerii, a creat o veritabilă cultură, caracterizată prin camuflări duplicitare. Civilizația, care a coincis cu aglomerarea oamenilor pe spații tot mai mici, a impus totodată felurite restricții comportamentale, dar mai ales vestimentare, care au rolul de a ascunde sexualitatea, fără ca prin aceasta însă să o anihileze, ci doar de a o face compatibilă cu buna funcționare a grupului uman tot mai numeros. Sutienele ascund sânii, dar totodată îi scot în evidență, corsetele conturează șoldurile, centurile de castitate împing protecția partenerei până la aspecte ce țin de patologic etc. Un rol important în camuflarea sexualității îl dețin și parfumurile. Se știe că la animale femela este aceea care atrage masculul cu mirosul specific pe care îl emană în perioada de rut. Femeile sunt cele mai mari consumatoare de parfumuri, de regulă cu esențe florale, căci florile sunt formele prin care plantele atrag insectele pentru a realiza polenizarea. Sexualitatea plantelor se

manifestă tocmai prin aceste parfumuri atât de plăcute şi pentru om, care se simte atras de ele.

Fig. 19. În alchimie, atunci când uniunea dintre Regele Roşu şi Regina Albă a depăşit faza *albedo* (ce apare atunci când cei doi au descoperit lumina divină în ei înşişi), spiritul trebuie fixat (simbolizat prin vulturul în picaj), moment în care se derulează faza de *rubedo*. Cei doi lei ce au un singur cap semnifică unificarea naturii care a fost atinsă. Din gura leilor curge apa vieţii. (Johann Mylius, *Philosophia Reformata*, 1622).

Tot ca o consecinţă a foetalizării fiinţei umane, care a impus poziţia verticală, după derularea actului sexual, cei doi parteneri simt nevoia de relaxare în poziţia orizontală. Orgasmul femeii, epuizant prin intensitatea lui, are rolul de a facilita poziţia orizontală a corpului după consumarea actului sexual, căci altfel s-ar pierde sperma şi actul reproducerii ar fi deficitar, afectând numeric specia. De aceea expresia *a te culca cu cineva* echivalează cu *a face sex*. Acest lucru a şi impus ideea celor două

morale: una valabilă ziua - patronată de raţiune - şi alta noaptea - în care raţiunea cedează în faţa afectivităţii. Starea de veghe şi visul, facilitat de *focul sexualizat* de care vorbeşte Bachelard, sunt două orizonturi complementare fiinţei umane.

O faţetă esenţială a sexualităţii umane este *îndrăgostirea*. Cum se produce ea?

Este întrebarea fundamentală la care au meditat şi anticii. Aristotel se întreba de ce preferăm unele lucruri în raport cu altele. Hienele sau corbii sunt atrase de mirosul de putrefacţie, care nouă ne creează respingere. În schimb, suntem atraşi de mirosuri florale, care ne bine-dispun, sau de fumigaţii, preferând întotdeauna o carne preparată termic uneia crude. Există un cod predeterminat după care reacţionăm. Ioan Petru Culianu vede în îndrăgostire *o infecţie a aparatului fantastic.*[1] La fel cum un bolnav psihic are o idee sau o imagine fixă, îndrăgostitul este posedat de chipul persoanei iubite. El nu mai poate scăpa; imaginea ce i-a provocat maladia erotică îl consumă. *Cum o femeie atât de mare a intrat prin ochiul meu care este atât de mic?* rămâne întrebarea la care trebuie să răspundă orice magician care se doreşte un stăpân al *Erosului*. Cu cât sursa fantasmei este mai inaccesibilă, cu atât fantasma lucrează mai intens asupra nefericitului îndrăgostit, pe care, în unele cazuri de excepţie, îl poate împinge

[1] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Nemira, Bucureşti, 1994, p. 46

până la îmbolnăvire şi chiar moarte, mai ales în cazul celor predispuşi la melancolie.

Natura noastră ne predetermină comportamentul. Desmond Morris, folosind date statistice, arăta un lucru greu de acceptat la prima vedere de simțul comun şi anume că, din punct de vedere al trăirii intensității orgasmului, *femela speciei noastre trebuie să aibă vârsta de 29 de ani pentru a putea intra în rezonanță intimă cu orgasmul unui mascul de 15 ani.* Pe de altă parte, *frecvența cea mai ridicată a orgasmului la mascul este între 15 şi 30 de ani, şi apoi scade constant de la 30 de ani până la bătrânețe.* [1]

Mitul lui Oedip este exemplul clasic ce ne prezintă predeterminarea unor acțiuni umane. Povestea debutează cu căsătoria dintre Iocasta, care poate să aibă ipotetic 15 ani, şi Laios, regele Tebei, care ar putea avea 30 de ani. Oracolul din Delfi avertizează prin glasul Pythiei că primul lor născut de sex bărbătesc îşi va ucide tatăl şi se va căsători cu propria-i mamă. Copilul nou-născut este îndepărtat din cetate şi revine peste timp împlinind profeția. Dincolo de aspectul odios al incestului, care este, de fapt, rezultatul unei neînțelegeri, al unei fatale încurcături, mitul surprinde natura sexualității umane.

[1] Desmond Morris, *op. cit.*, p. 73

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PRIMA SITUAȚIE:

Iocasta — relație sexuală de intensitate medie — *Laios*

(femelă – om de 15 ani) (mascul - om de 30 ani)

Însemnele virginității, consecințe ale foetalizării, sunt pierdute de femela - om într-o manieră dureroasă. Iocasta trăieşte din plin drama dezvirginării, traumă pe care o depăşeşte după o traumă mai mare, care este naşterea. La începutul relației sexuale, ea are nevoie de un mascul – om care să o inițieze fără să fie prea presant, care să poată fi în acelaşi timp un substitut al tatălui. Masculul – om Laios este deja inițiat în sex şi are misiunea principală de a face dezvirginarea uşor de acceptat, netraumatizantă. El este în plină formă sexuală, dar deja apar primele semne ale unei pierderi de intensitate în ceea ce înseamnă trăirea erotică. Prin urmare, pe parcursul primilor ani de căsnicie, Laios împlineşte aşteptările Iocastei şi ei formează o pereche fericită.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

A DOUA SITUAȚIE:

Iocasta — relație sexuală slabă — *Laios*

(femelă - om de 30 de ani) (mascul - om de 45 de ani)

Oedip

(masculul – om de 15 ani)

Apare în scenă Oedip, cel alungat din cetate, în vârstă de 15 ani, vârstă considerată apogeul trăirii sexuale. El o descoperă pe Iocasta nu ca mamă, ci ca pe o femelă – om, în punctul culminant al trăirilor ei erotice. Masculul - om de 45 de ani nu mai trăia sexualitatea la cote maxime şi astfel Laios părăseşte scena, împingând tragedia în consecinţele ei cele mai cumplite, născute din incestul pe care natura noastră îl pregătea. Să fi fost preoții de la Delfi cunoscători atât de buni ai naturii umane încât să ştie că o căsătorie dintre o fată de 15 ani şi un bărbat de 30 de ani nu putea sfârşi decât tragic? Poate că este de preferat ca soții să aibă aceeaşi vârstă, bunăoară să se căsătorească la 20 de ani, pentru a prinde cel puțin o perioadă când ritmul lor sexual să fie cât de cât în rezonanță. Se pare că păstrăm în natura noastră amintiri dintr-o perioadă când incestul nu era atât de vinovat şi când detronarea masculului dominant se făcea într-o manieră mult mai dură şi mai radicală decât se practică acum.

Formarea perechii este legată şi de faptul că omul a evoluat în direcția unei specii caracterizate prin cooperare. Există animale cu predilecție

ierarhice, cum sunt primatele, sau mai mult teritoriale, precum predatorii. Omul a trebuit să depăşească atât rivalităţile teritoriale, cât şi pe cele născute din lupta permanentă pentru stabilirea ierarhiei în grup, devenind un animal care are ca prioritar sentimentul de tovărăşie, de cooperare intraspecifică. Cooperarea a avut ca efect o slăbire a competiţiei pentru teritoriu, dar mai ales pentru femele. Masculul dominant este recunoscut în primul rând pentru calităţile pe care le posedă în domeniul vânătorii. Pentru buna funcţionare a grupului, femelele trebuie distribuite echitabil tuturor masculilor, ceea ce impune familia pereche monogamă. Este impresionant cum comportamentul sexual se organizează în aşa fel încât toate elementele lui să se coreleze cu activitatea omului: cooperarea la vânătoare sau la război, necesitatea educării copiilor pe termen lung, disponibilitatea permanentă a femelei, plăcerea actului sexual, pregătirea prin lunga curtare în vederea dezvirginării, modificări în ceea ce priveşte sensibilitatea pielii la atingere, marea expresivitate a feţei, buzele care s-au format prin extinderea mucoasei, fiind în consonanţă sensibilă cu organele sexuale, ceea ce determină ca sărutul să fie un echivalent non-reproductiv al actului sexual.

Sexualitatea umană prinde numeroase aspecte culturale. În primul rând, sexualitatea ţine de intimitate. Organele sexuale se protejează prin vestimentaţie, uneori exagerată. Restricţiile sexuale variază de la cultură la cultură, dar în toate cazurile

grija principală este aceeaşi: a preîntâmpina stimularea sexuală a străinilor şi de a îngrădi interacţiunea sexuală înafara perechii - cuplu.[1] Sexualitatea are şi o funcţie de remotivare a agresivităţii. Sexualitatea afişată ostentativ de femelă domoleşte agresivitatea masculului dominant.

Sexualitatea umană, cea mai performantă întâlnită la vre-un vieţuitor pe Pământ, a condus omenirea la suprapopulare. Trăim epoca unei lumi suprapline, ce a făcut ca sexualitatea să devină, tot mai mult, una sterilă, ce şi-a rafinat la maximum mijloacele contraceptive.

În finalul capitolului putem fi în asentimentul lui Desmond Morris care consideră că *nu atât progresul civilizaţiei a modelat comportamentul sexual modern, cât comportamentul sexual a dat forma civilizaţiei.*[2]

---

[1] idem
[2] ibidem, p. 43

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

12. Stări modificate ale conştiinţei

Mentalul are puterea de a crea şi a modifica realitatea. Mircea Eliade, în *Secretul doctorului Hönigberger*, sau I.P. Culianu, în capitolul intitulat *Trusa istoricului pentru a patra dimensiune* din lucrarea *Călătorii în lumea de dincolo*, susţin că un centru puternic de spiritualitate poate produce realitate. Creştinismul a beneficiat de un astfel de centru, care a reuşit să schimbe radical percepţia lumii de până atunci. Prima condiţie a fost ca apostolii să dobândească credinţa totală în noua lume. Impresionante, din acest punct de vedere, sunt trădările lui Petru, ultima petrecându-se la Roma, când apostolul fuge spre catacombe pentru a se ascunde de prigoana declanşată de Nero. Iisus îi apare însă în cale şi-i redă încrederea de care avea nevoie pentru a se întoarce la Roma, unde îl va aştepta martirul, împreună cu Pavel.

BCU "MIHAIL KOGĂLNICEANU" UNIVERSITY LIBRARY

Carl Gustav Jung a avansat ideea că sufletul, chiar dacă este imaterial şi există în afara spaţiului şi a timpului, trebuie să se dovedească susceptibil de investigaţie empirică – prin incursiuni în fenomenele de hipnotism, somnambulism şi comunicare spiritistă. Studiind sufletul uman în cadrul acestor stări speciale, discipolul lui Freud descoperă universul inconştientului şi, mai ales, importanţa pe care o are inconştientul pentru conştient, punând bazele ideii centrale a psihologiei analitice: *activitatea efectivă de dezvoltare a personalităţii se desfăşoară la nivelul inconştientului.*[1] V.A. Gheorghiu oferă câteva cazuri semnificative de hipermnezie hipnotică din care constatăm că amintirile cele mai vechi sunt stocate de memoria noastră cu mare fidelitate. Aceste exemple de hipermnezie hipnotică dovedesc că uitarea este doar un mecanism relativ şi nu unul absolut. Regresia de vârstă pe care o poate induce hipnoza ne dovedeşte că putem recrea universuri trecute. Mai mult, ceea ce conştientul pare a nu fi înregistrat, se păstrează în inconştient şi poate fi activat prin hipnoză. Persoanele incapabile, din pricina drogurilor, a alcoolului sau a şocului avut, să-şi amintească anumite experienţe, pot să-şi recapete amintirile în stare de hipnoză.[2] Aceste fapte dovedesc că nu suntem stăpânii deplini ai modului în care ne construim mentalul, acesta fiind un produs

[1] Anthony Stevens, *op. cit.*, p. 23
[2] V.A. Gheorghiu, *Hipnoza*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1977, pp. 115 - 120

mult mai complex decât putem noi conştientiza. Ideea *omului microcosm*, cultivată de Renaştere, se fonda tocmai pe consonanța dintre sufletul omului şi sufletul lumii, pe faptul că suntem în contact cu întregul Univers.

În anul 1937, Mircea Eliade anunța un interesant proiect de cercetare în studiul *Despre folclor ca instrument de cunoaştere*, arătând că fapte precum magia contagioasă, levitația sau incombustibilitatea sunt frecvent menționate în folclor. Filosoful român considera studiul acestor elemente drept o datorie pentru cercetătorul contemporan, care ar trebui să le analizeze cu mai multă bunăvoință, fără a le rejeta din start ca simple ficțiuni ale unor structuri imaginative ce aparțin unui mental primitiv. *Secretul doctorului Honigberger* este una dintre acele scrieri care încearcă să pătrundă în universul de graniță dintre ştiință şi artă. Experiențele şamanice sau cele yogine nu pot fi înțelese folosindu-se strict instrumentele ştiinței pozitive. Doctorul Zerlendi, personajul principal din nuvelă, inițiat în tehnicile orientale de control al respirației, trece printr-o experiență ce implică o modificare radicală a conştiinței. El va reuşi, printr-o meditație specială asupra focului, să-şi deschidă mintea, să dobândească continuitatea conştiinței în starea de somn. În această stare specială era de ajuns să te gândeşti la ceva anume pentru a-l putea vizualiza de îndată. Mai mult, se putea comunica direct cu mintea celorlalți oameni, li se putea vizualiza natura lor

spirituală. Eliade mărturiseşte: *Unificarea conştiinţei se dobândeşte printr-o trecere continuă, adică fără nici un fel de hiat, de la starea de veghe la starea de somn cu vise, apoi de somn fără vise şi, în sfârşit la starea cataleptică. Unificarea acestor patru stări, care presupune unificarea conştientului cu subconştientul şi inconştientul, luminarea treptată a zonelor obscure şi impenetrabile ale vieţii mentale, este de altfel, scopul tehnicilor preliminarii yoghice – toţi asceţii indieni pe care i-am cunoscut, şi care au acceptat să-mi dea oarecari lămuriri, socoteau că etapa acesta a unificării stărilor de conştiinţă drept cea mai importantă. Cel care nu izbutea experienţa nu putea dobândi nici un profit de pe urma practicilor yoghice.*[1]

Eliade vorbeşte în continuare despre *Shambala*, simbol al unui centru spiritual, unde iniţiaţii veghează asupra lumii noastre. Occidentul se face vinovat, de la Renaştere încoace, că a dezvoltat prea mult individualismul. *Lucrul cel mai greu, mai bine zis cu neputinţă de dobândit astăzi în occident, este conştiinţa impersonală... dacă ar şti oamenii că numai datorită forţelor spirituale emanând din Shambala se amână mereu acea tragică schimbare a axei globului, pe care geologia o cunoaşte foarte bine, şi care va prăvăli lumea noastră în ape, scoţând cine ştie ce continent nou.*[2]

Spre sfârşitul jurnalului său, în care îşi descrie stările de conştiinţă modificată, doctorul Zerlendi ajunge să fie stăpânit de panică deoarece nu mai

[1] Mircea Eliade, *Secretul doctorului Honigberger*, http://www.agonia.ro/index.php/prose/64421/index.html
[2] idem

poate controla fenomenul. *Uneori parcă mă tem şi eu de forțele pe care le-am concentrat în mine. Voința mea nu şovăie, dar mi-e destul de greu să controlez toate forțele acestea, care, până acum, m-au ajutat să pătrund în lumile nevăzute.*[1]

Lumile nevăzute sunt lumile pe care le deschide subconştientul şi inconştientul nostru. La acest nivel se schimbă ideea de timp şi spațiu. Cu mintea putem călători oriunde, atât în timp, cât şi în spațiu. Atunci când a creat ideea de inconştient colectiv, Carl Gustav Jung a înțeles că, aşa cum avem o moştenire genetică care preia tot trecutul evoluției biologice, există şi o moştenire psihică a întregii evoluții spirituale. Experiențele spirituale ale omenirii sunt sedimentate la nivelul reprezentărilor inconştiente, independent de experiența personală a subiectului. Sondarea universului inconştient echivalează cu coborârea inițiatică pe care o face Hercule, Orfeu, Ulise, Enea sau Dante în lumea subpământeană, rămânând însă pe deplin conştienți. Aceşti mari inițiați ai tradiției occidentale navigau, de fapt, pe apele adânci şi întunecate ale inconştientului colectiv, în căutare de arhetipuri.

---

[1] idem

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Fig. 20. *Somnul raţiunii naşte monştri* (Goya)

Jung a avut marea revelaţie a inconştientului în anul 1909. *Visa că se afla la etajul de sus al unei case vechi, frumos mobilate, cu tablouri splendide pe pereţi. Era uimit că această casă putea să-i aparţină şi se gândea: Nu-i rău de loc! Dar imediat i-a trecut prin minte că habar nu are cum arată parterul, aşa că a coborât să-l vadă. Totul era acolo mult mai vechi. Mobilele erau medievale şi totul părea cufundat în beznă. Acum trebuie să cercetez cu*

adevărat toată casa, a reflectat el. S-a uitat îndeaproape la podea. Era făcută din dale de piatră şi în una din ele a descoperit un belciug. Când a tras de el, dala s-a ridicat, lăsând să se vadă nişte trepte de piatră ce duceau în adâncuri. A coborât şi a intrat într-o grotă joasă, scobită direct în stâncă. În ţărână erau răspândite oase şi cioburi de lut, rămăşiţe ale unei culturi primitive, printre care a găsit două cranii umane, cu siguranţă străvechi şi pe jumătate distruse. Apoi s-a trezit. Interpretându-şi visul, Jung simte că imaginea casei s-ar potrivi foarte bine cu o imagine a sufletului. Încăperea de la etaj reprezenta personalitatea sa conştientă. Parterul era echivalentul primului nivel al inconştientului, pe care avea să-l numească inconştient personal, în timp ce la nivelul cel mai profund dintre toate atinsese inconştientul colectiv. Acolo descoperise lumea omului primitiv din sine. Craniile aparţineau strămoşilor umani care au contribuit la modelarea moştenirii psihice comune tuturor[1]. Metoda iluminării prin interpretarea unor date din câmpul inconştientului a fost folosită şi de cel care a fost numit, paradoxal, părintele raţionalismului, René Descartes. Concentrarea pe o problemă, izolarea, meditaţia profundă, au avut rolul să-l transpună pe filosoful francez într-o stare cu totul specială în noaptea de 10 noiembrie 1619, când va avea intuiţia a ceea ce el va numi *mathesis universalis* - cheia prin care se poate unifica întreaga cunoaştere umană, apropiind-o, astfel, de cea divină. Asemenea lui Descartes, care descoperise arhetipurile ştiinţei,

[1] Anthony Stevens, *op. cit.*, pp. 54 - 55

cogito-ul, ordinea şi măsura, Jung va căuta să identifice arhetipurile ce stau la baza psihismului uman. Anthony Stevens, apreciat psihanalist din şcoala lui Jung, prezintă modelul jungian al sufletului printr-o diagramă de trei cercuri concentrice esenţiale.

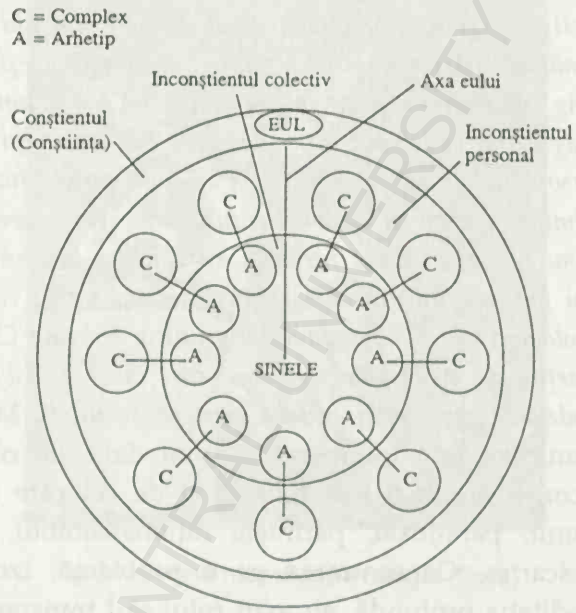


Fig. 21. Reprezentarea jungiană a sufletului uman sub formă de sferă cu trei învelişuri concentrice: inconştientul colectiv, inconştientul personal şi conştientul (după Anthony Stevens).

În centru, dar răspândindu-şi influenţa asupra întregului sistem, se află Sinele. Deasupra vin, în ordine, inconştientul colectiv, alcătuit din arhetipuri, rezultate din experienţa speciei, apoi vine inconştientul personal,

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

urmat de conştient, cerc exterior ce este partea efectiv vizibilă a psihismului uman.[1]

La graniţa dintre literatură şi antropologie, Carlos Castaneda prezintă modul în care substanţele psihotrope contribuie la atingerea unui mental modificat aşa cum îl au şamanii *yaqui*. Încercând să înţeleagă cum ingerarea măciuliilor de *peyote* ajută la dobândirea înţelepciunii, Castaneda trăieşte „stări ale realităţii neobişnuite", pe care încearcă să le explice prin prisma experienţelor sale personale, sub atenta îndrumare a lui don Juan. Pentru a deveni *om al cunoaşterii*, într-o primă etapă trebuie învinse barierele psihologice care ar putea afecta personalitatea unui astfel de om. Primul duşman firesc este *frica*, urmată de *claritate sau limpezimea minţii*, apoi de *putere*. Cel din urmă, dar şi cel mai puternic inamic, este *bătrâneţea*. Depăşind aceste obstacole, cel ce se pregăteşte pentru a deveni *om al cunoaşterii*, poate avea acces spre zone ale mentalului obturate pentru ceilalţi oameni. Sub influenţa măciuliilor de *peyote*, Castaneda ne descrie drumul urmat pe calea cunoaşterii: *m-am aşezat pe burtă şi am început să mestec vârful plantei. Îmi aprinse trupul. Umplu fiecare colţişor din mine cu căldură şi cu precizie. Totul prinse viaţă. Totul apărea în detalii complicate şi rafinate şi, totuşi, totul era atât de simplu. Eu mă extinsesem peste tot; puteam să văd în sus, în jos şi în jur*

[1] ibidem, pp. 57 - 58

în acelaşi timp[1]. Experienţa şamanică ne învaţă însă că nu trebuie părăsită condiţia umană. *Protectorul*, respectiv entitatea energetică care îi facilitează extaticului călătoria, îl face să înţeleagă că este om şi că aparţine lumii umane. *Protectorul ţi-a arătat acest lucru cu o claritate de necrezut. Singura lume care ţi-e la îndemână este lumea oamenilor şi tu nu poţi hotărî să părăseşti această lume. Eşti om! Protectorul ţi-a arătat lumea fericirii unde nu există diferenţă între lucruri pentru că nu există nimeni acolo care să pună aceste întrebări despre diferenţe. Dar nu aceasta este lumea oamenilor...Noi suntem oameni şi trebuie să trăim în lumea oamenilor şi să fim mulţumiţi.*[2] Porţile imaginarului trebuie stăpânite cu grijă şi aceasta este misiunea principală a şamanului. Nu problema accesului este cea mai importantă, ci aceea a revenirii în lumea cotidiană.

Experienţa lumii interioare dezvăluie ca reale fiinţele noologice care nu numai că dispun de o realitate obiectivă, dar posedă şi o anumită autonomie obiectivă.[3] Edgar Morin consideră creierele umane drept ecosisteme nutritive pentru realitatea noologică, căci ideile, simbolurile, spiritele, zeii apar şi se dezvoltă pe suportul hrănitor oferit de minunata ţesătură sinaptică.

---

[1] Carlos Castaneda, *Învăţăturile lui Don Juan*, Editura RAO, 2004, p. 145

[2] ibidem, pp. 149-150

[3] Edgar Morin, *op. cit.*, p. 152

Cultura este găzduită de natura umană. *Eul*, simbol al naturii noastre intime, este pus față în față cu *demonii* culturii. *Demonii* ne vorbesc, acționează, ordonă, cer, ne domină. Din Antichitate, de la Phytia și Socrate, și până la transele Hélénei, pacienta lui Jung, sesizăm prezența *demonilor*, care par să zdrobească limita de suportabilitate a naturii umane.

Raportul natură - cultură este unul foarte delicat. Mintea umană poate fi capabilă să realizeze diferite nivele de cultură, acționând precum un computer care poate prelucra un anumit program, dar dacă *soft-ul* este prea complicat, *hard*-ul nu-l mai poate susține. Evoluția umanității poate fi privită ca o selecție a capacităților pe care le are natura de a găzdui cultura. Rămân în cursă și rezistă cei care pot opera cu programul cel mai performant.

Epocile istorice care abuzează de imaginar, de *demoni*, sunt marile epoci de tranziție ce pregătesc transformări ale naturii umane, chiar dacă acestea sunt imperceptibile pentru anatomiști. Așa a fost antichitatea greacă, Renașterea și barocul sau secolul XX. Sunt epoci cu schimbări mari în plan demografic, când circuitele se intensifică, când un nou stadiu al culturii apare. Noul stadiu amplifică câmpul informațional al celui vechi. Nici într-un caz nu îl anihilează, ci este vorba, în cel mai curat sens al cuvântului, de evoluție.

De multe ori, natura noastră ne împinge la excese. Diavolul reprezintă partea culturală prin care aceste excese se pot împlini. Putere, avere, sex,

violență, perversiune. Este de ajuns să-l invocăm şi Dracul ne oferă tot. Diavolul nu ar exista, dacă nu am avea nevoie de el.

O întreagă tradiție populară şi cultă s-a țesut în jurul puterii acestui personaj malefic. *Mitul lui Faust* l-a inspirat pe Goethe şi pe Thomas Mann. În Polonia, Jósef Ignacy Kraszewski îl creează pe celebrul *Meşter Twardowski*, iar în Rusia, sau mai bine zis în fosta U.R.S.S., Bulgakov a scris *Maestrul şi Margareta*. Toată această literatură deschide portaluri spre lumi diferite de cea pe care o cunoaştem în chip cotidian, lumi incredibile, care se intersectează totuşi cu a noastră şi chiar o influențează, căci par a nu fi indiferente la ceea ce se întâmplă aici, pe Pământ.

Magia şi religia sunt domenii care interferează în maniera cea mai directă cu entitățile noologice. Dominat şi exploatat de proprii zei şi spirite, Homo sapiens încearcă, la rându-i, să-i îmblânzească şi să-i utilizeze. Îi serveşte, îi hrăneşte, le oferă sacrificii, le înalță osanale, li se închină, pentru ca, la rândul lor, aceştia să-i asigure hrana, succesul, protecția, victoria, imortalitatea.[1]

În Europa, tradiția ființelor noologice se pierde în negura timpurilor. Cel posedat era considerat în vechime în contact cu Divinitatea. La Delfi, profețiile apăreau în stare de transă. Cel mai celebru caz de posedare din Antichitate este cu siguranță Socrate, a cărui existență creativă a fost marcată în chip obsedant de prezența *daimon*-ului,

[1] Edgar Morin, *op. cit.*, pp. 152 - 153

voce pe care o auzea în diferite ocazii. *Daimon*-ul i-a condus viața, modificându-i cursul firesc şi, în final, cum foarte bine surprinde Nietzsche, i-a motivat moartea.

Creştinismul este legat într-o mare măsură de credința în existența unei împărății cereşti. Apostolii, în mod special Pavel şi Petru, vor trebui să treacă prin cele mai dificile teste până când se vor convinge de realitatea lumii noologice, pe care o vor respecta şi valoriza mai mult decât pe cea cotidiană. Credința apostolilor a fost motivată de un contact real, intens şi de lungă durată cu entitățile noologice.

De regulă, aceste experiențe spirituale sunt încadrate în câmpul patologiei. Ar fi însă mult prea reducționist să le înțelegem numai din perspectivă psihiatrică, mai ales dacă se ia în calcul enormul lor impact asupra cursului istoriei şi a vieții sociale în general. Întreaga activitate spirituală a lui Mahommed a fost condiționată de întâlnirea cu entități de tip noologic. Pentru credincioşi, mesajele trimise de Divinitate, obiectivate apoi în Coran, au fost transmise de profet în stare de transă. Debutul acestei stări speciale se concretiza prin intrarea într-o mare panică a Profetului, ce îl obliga să se ascundă sub o manta, în brațele ocrotitoare ale soției sale, Chadigja.

Toma din Aquino, care căuta o coerență rațională a creştinismului prin corelarea textelor revelate cu opera lui Aristotel, va trece printr-o experiență de contact cu entitățile noologice atunci

când crucifixul la care se închina a început să-i vorbească. După această întâmplare, Toma a mărturisit că tot ceea ce a scris el până atunci nu are nici o valoare în raport cu faptul credinței pure. În consecință, a abandonat cariera de scriitor și a plecat într-un pelerinaj mistic, care însă îi va aduce moartea prematură.

Ioana D'Arc rămâne exemplul clasic pentru ceea ce înseamnă percepția unui mesaj din partea entităților noologice. Mai întâi mesajul i-a schimbat în chip radical destinul personal, care apoi l-a afectat pe cel al neamului său și, în final, credința i-a fost testată prin moarte.

Reforma protestantă a avut o serioasă motivație în contactele lui Luther cu ființele noologice. Este cunoscut celebrul episod când marele reformator a aruncat cu călimara după demon în castelul de la Warburg.

La mijlocul secolului XX, Ron Hubbard s-a ocupat îndeaproape de natura *demonilor*, întrucât îi consideră perturbatori ai bunei funcționări a psihismului uman. Hubbard este părintele scientologiei, mișcare situată la limita dintre știință, ficțiune și religie, care s-a impus pe plan mondial sub efectul „bulgărelui de zăpadă" și ulterior a fost considerată o filosofie religioasă aplicată. Inițial, el a propus o știință de introspecție și a numit-o *dianetică* sau știința modernă a sănătății mentale. Circumscrisă neo-cartezianismului, dianetica a dezvoltat o tehnologie de vindecare spirituală. Ideea de bază a

lui Hubbard, inspirată din psihanaliză, era realizarea unui subiect perfect „curat", eliberat de „engrame" (sugestii şi imagini patologice care stăpânesc aparatul fantastic la un moment dat, inducând stări modificate ale conştiinţei, numite „aberaţii")[1].

Hubbard este fascinat de computer, pe care îl asimilează minţii umane, dar, în acelaşi timp, nu uită că elementul fundamental al psihismului uman rămâne *Eul*, al cărui rol este să analizeze informaţiile primite de la supercomputerul care este mintea noastră.

Aşa cum Descartes considera în *Meditaţii* că *Eul* nu poate accede la adevăr decât după ce s-a eliberat prin îndoiala de tip hiperbolă de marele demon (geniul rău), care este sursa tuturor înşelărilor minţii noastre, şi Ron Hubbard introduce termenul de *demon* pentru a defini elementele perturbatoare ale psihicului uman. În calitate de analizator ultim al impresiilor oferite de computerul ce alcătuieşte lumea interioară, *Eul* are de luptat cu *demonii*, cu energiile distructive create printr-un mecanism aberant, similar cu cel specific fenomenului alergic. Termenul alergie provine din cuvântul grecesc *allos* (care înseamnă *greşit*) şi *ergon* (care înseamnă *energie consumată pentru apărare*). Cu alte cuvinte, o reacţie alergică iroseşte energia rezervată în mod normal pentru apărarea organismului. Astfel, psihicul căzut pradă *demonilor* se luptă precum Don Quijote cu

[1] L. Ron Hubbard, *Dianetica – Evoluţia unei ştiinţe*, New Era Publications International, 2002

morile de vânt, se epuizează într-un conflict absurd. Trebuie identificați demonii la fel cum Bacon cerea identificarea idolilor care au pus stăpânire pe mintea omenească, împiedicând-o de a mai avea acces la adevăr.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

13. Cultura între soteriologie şi damnare

De la Aristotel, pasionat de biologie, cunoaştem distincţia între genul proxim şi diferenţa specifică; dificultatea apare atunci când trebuie să definim prin astfel de distincţii fiinţa umană.

O posibilă definiţie, oarecum hilară, ne indică faptul că omul este o primată, caracterizată prin conştiinţă de sine şi prin limbaj articulat. Dar dacă este ceva mai mult? Poate un înger, ce-i drept căzut?.

Pe măsură ce constatăm că natura umană a preluat elemente anatomice de la alte mamifere, ne întrebăm în consecinţă ce o diferenţiază specific. Biologii şi etologii consideră că natura şi comportamentul uman sunt mai apropiate de cele ale maimuţelor superioare. Pe de altă parte, factorul cultural ataşează naturii o anumită limbă, o anume credinţă şi chiar un întreg set de comportamente. Un fenomen asemănător se întâlneşte şi la celelalte

BCU ALEXANDRU IOAN CUZA UNIVERSITY LIBRARY

viețuitoare şi ține de rațiuni de supraviețuire. Spre exemplu, *fiecare specie de pescăruş are un repertoriu tipic de țipete de chemare, dar între indivizi pot exista variații subtile. Puii disting chemările părinților lor de acelea ale altor păsări şi, în consecință, nu se ascund de apropierea unui părinte.*[1] Prin urmare, cultura nu este un element înnăscut, ci depinde în chip nemijlocit de apartenența la o comunitate. Sintetizând această realitate, Aristotel considera că omul este ființă culturală prin excelență, fiind în esența sa legat de social *(zoon politikon).*

Găsirea unei armonii între natură şi cultură se obiectivează în sentimentul dobândirii libertății. Libertatea este starea în care sunt depăşite inadecvările născute din manifestările excesive, fie ale naturii, fie ale culturii. Dominique Lestel consideră că *Homo sapiens a împins mult mai departe decât alte specii un fenomen mult răspândit în lumea vie, fenomenul cultural, care trimite la libertatea crescândă câştigată treptat de animale împotriva propriei alcătuiri organice şi împotriva constrângerilor mediului înconjurător.*[2] Această tendință este inserată în chiar natura noastră, ce ne orientează permanent spre nou şi care implică o abordare a omului dinspre natură spre cultură, ținând de bunul simț ce porneşte întotdeauna de la inferior la superior, de la simplu la complex. Nici o etapă nu trebuie forțată. Totul

[1] S.A. Barnett, *Biologie şi libertate*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1995, p. 54.
[2] Dominique Lestel, *op. cit.*, p. 153

trebuie să vină de la sine, organic. Devine astfel evident că ar fi fost cu totul inutil să i se ofere un computer sofisticat unui om care trăia la 1900, întrucât, pentru ca supercomputerele să-şi împlinească menirea de a prelucra un mare număr de date, apare necesitatea unui anumit prag demografic, o anumită densitate urbană, o anumită complexitate socio-informaţională.

Cultura nu apare decât atunci când o recheamă natura. Orice formă de cultură serveşte unei nevoi care vine din partea naturii noastre individuale şi sociale. Un dat cultural în sine şi pentru sine care nu răspunde unei nevoi umane este o realitate patologică, ce poate conduce la distrugerea omului. Gândirea de tip enteleheic sau pragmatic a interpretat corect faptul că un lucru nu poate avea realitate decât dacă are o finalitate. Am avut o discuţie interesantă cu un student pe această temă. El considera că datorită folosirii focului, omul a consumat carne uşor digerabilă, ceea ce a avut ca efect anatomic modificarea maxilarului, a dentiţiei şi a stomacului. L-am rugat să privească lucrurile şi din altă perspectivă, anume aceea în care foetalizarea ar fi răspunzătoare de modificarea comportamentului nostru alimentar. Producându-se fenomenul foetalizării, omul s-a îndreptat spre comportamentul alimentar care i se potrivea şi a început să mănânce hrană preparată termic. Spre deosebire de predatori, care sunt atraşi de mirosul sângelui proaspăt, sau de hiene, care sunt chemate de

mirosul de putrefacție, noi apreciem fumul care provine de la carnea preparată termic. De aici şi inspirata fabulă a hangiului care percepea bani clienților pentru fumul de la grătarul unde se prăjea carnea. Dentiția foetalizată şi stomacul nespecializat, ce necesitau alimente preparate termic, ne-au împins în direcția pe care a deschis-o cunoaşterea focului. Devine evident că natura noastră este aceea care ne-a îndemnat să tragem foloase din utilizarea focului. Nu am fi putut folosi focul dacă nu aveam nevoie să facem acest lucru. Cultura umană este predeterminată de nevoile noastre în sensul celebrei formule pascaliene: *nu te-aşi fi căutat dacă nu te-aş fi găsit*

Încă din Antichitate, sintetizând învățăturile pitagoreice, Platon creează conceptul de *anamnesis*, prin care înțelege o veritabilă capacitate de reamintire a structurilor comportamentale şi valorice pe care le avem sădite în natura noastră. Ne îndreptăm instinctiv spre acele date culturale pe care le apreciază natura noastră. Din această perspectivă nu mai există o deosebire atât de tranşantă între suflet şi corp, între nevoile corpului şi cele ale sufletului. Aristotel, prin teoria *entelehiei* şi a ierarhiei sufletelor, arăta că sufletul mineral se regăseşte în natura vegetală, care, la rândul ei, este element constitutiv pentru sufletul animal, care se împlineşte ca parte a intelectului pasiv şi activ, ce apare numai la om.

Aşa cum este atras de foc şi de fumigaţii, omul este atras şi de un univers, care poate la un moment dat să se desprindă de tot ceea ce este corporal. Poate nu întâmplător, chiar şi la cele mai primitive populaţii s-a descoperit consumul de substanţe halucinogene. Majoritatea practicilor şamanice se bazează pe inducerea transei prin folosirea de plante sau substanţe preparate ce au rolul de a induce stări modificate ale conştiinţei căci şi Evanghelia spune : *nu ne hrănim numai cu pâine.*

Cultul morţilor, credinţa în reînviere, ne îndreaptă către un orizont specific uman. Blaga remarca magistral, referindu-se la *Meşterul Manole*, că, în numele revelării acestui univers invizibil, omul poate merge chiar până la sacrificiul suprem. Fiinţa umană stăpâneşte deschiderea spre transcendenţă (câmp al valorilor încununate de ideea divinităţii) şi prin urmare se diferenţiază de regnul animal. Natura omului este astfel alcătuită încât să se asemene cu aceea a îngerilor, a unor fiinţe capabile să se ridice la Dumnezeu, ceea ce îi conferă o poziţie cu totul aparte, fiind singura fiinţă care îşi pune în chip singular problema libertăţii. Pe de altă parte, la fel ca toate fiinţele vii, omul este prins într-o ţesătură a sensibilului la care este conectat prin apetenţele şi pasiunile sale. Libertatea este legată însă de conştiinţa apartenenţei la o realitate care diferă esenţialmente de cea sensibilă. Încă din zorii antichităţii, tragedia greacă surprindea incompatibilitatea dintre interioritatea pe care *Eul*

uman o posedă şi exteriorul în care acesta este „aruncat", abandonat. Necesitatea exterioară este surprinsă ca opresantă, chinuitoare, în contradicție ireconciliabilă cu autentica noastră natură care izvorăşte din structuri ale interiorității.

În fața acestei contradicții insurmontabile, unele curente religioase şi filosofice au suprimat libertatea, considerând-o o iluzie. Exemplele sunt numeroase, de la *karma* orientală şi *moira* grecilor sau *fatum*-ul roman şi până la predestinarea protestanților; de la rațiunea seminală a stoicilor şi până la Dumnezeul lui Spinoza sau Leibniz (un Dumnezeu al savanților şi al filosofilor, care îl sperie pe Pascal).

Există apoi soluțiile scepticismului baroc, diferit de cel pyronian, care pendulează între interior şi exterior, într-o ruptură care nu-şi va găsi niciodată împăcarea - aşa cum sunt exercițiile sceptice ale lui Michel de Montaigne sau cele ale lui Blaise Pascal.

Sinteza dintre interioritate şi exterioritate şi-a găsit o expresie în câmpul religiei prin ideea liberului arbitru, putere misterioasă conferită numai omului de către Dumnezeu, prin care ființa umană îşi poate insera nestingherită propria-i interioritate într-o lume plină de provocări. Unirea celor două orizonturi a fost încercată de către filosofi încă din antichitate. Heraclit, un gânditor atât de greu de receptat încât contemporanii îl numeau *obscurul*, propune teoria unității contrariilor, fondată pe principiul alterității, conform căruia nimic nu poate exista decât împreună

cu opusul său. Contrariile nu pot fiinţa decât împreună, într-o devenire eternă. Metoda dialectică propusă de filosoful efesian va avea poate cea mai strălucită evoluţie, fiind sursă de inspiraţie atât pentru Platon, Bruno, Descartes, Kant, cât şi pentru Hegel sau Marx. În secolul XX, ca reacţie la adresa dualismului, atribuit, printr-o interpretare defectuoasă, lui Descartes, se conturează perspectiva antropologiei filosofice contemporane, direcţie iniţiată de Max Scheler, care abordează raportul dintre interioritate şi exterioritate din perspectiva ultimelor date ale biologiei.

La cealaltă extremă a raportului *eu - lume*, se situează cei care au exaltat până la paroxism ideea libertăţii. Din perspectiva domeniului religiei sunt de amintit maniheismul cathar sau bogumilismul, ce considera că nu există absolut nimic în această lume care să ne reţină, totul nefiind decât o capcană satanică pentru sufletele noastre. La rândul ei, filosofia, încă din antichitatea greacă, a teoretizat libertatea absolută a individului prin mişcarea sofiştilor, celebri fiind Protagoras, care considera că orice afirmaţie este un adevăr, şi Gorgias, care se mulţumea să spună că nu ştie nimic. Desfiinţând orice fel de criteriu justificativ care să aibă valoare generală, rezulta că totul este permis oricărui individ. În epoca modernă, ca reacţii la filosofia lui Hegel, şi mai târziu la marxism, apar existenţialiştii. Søren Kierkegaard propune soluţia apolinică, iar Nietzsche

indică soluția dionisiacă, amândoi fiind adepții libertății absolute.

Libertatea, fiind un concept de maximă generalitate, este greu de definit, dar poate fi mai ușor de abordat din perspectivă privativă, a lipsei constrângerilor. Similar sănătății, nu-i simțim existența decât atunci când am pierdut-o.

În perioada contemporană, fenomenul hiperbolizării socialului în megalopolisurile post - industriale aduce în prim plan câteva tipuri de constrângeri pe care omul nu le-a mai cunoscut până acum și care se pot transforma în factori de opresiune. Spre exemplu, mijloacele de comunicare în masă, sub aparența unei informări obiective a auditoriului, pot ajunge să controleze aparatul fantastic al maselor. Cetățenii percep cadrul politic ca reflectându-le propria voință, dar, în realitate, acesta are autonomia lui de funcționare. În secolul XXI, se constată efectul constrângător al tehnologiei de vârf, în aparență atât de benefică omului, dar care îi determină în măsură radicală activitățile, modul de gândire, percepția timpului. Însă, cea mai tulburătoare constrângere legată de folosirea abuzivă a tehnologiei energofage, care afectează în mod evident natura umană, este legată de schimbările climatice (*climate change*). Toate aceste constrângeri pot conduce la o reacție inversă, ce amplifică manifestarea libertății umane, uneori chiar și în forme autodistructive. Astfel, puterea subiectivă, experimentată strict de un subiect, vine să

înlocuiască formele tradiționale de putere, care erau legate într-o măsură mai mare sau mai mică de coerențe ce se impuneau din exterior ființei umane.

Lumea contemporană, așa cum au intuit Karl Popper și George Soros, va tinde inevitabil spre realizarea idealului societății deschise, iar principiul de bază al unei astfel de lumi este toleranța fondată pe comprehensiunea reciprocă a culturilor.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

14. Transmutația puterilor în revelațiile lumii postmoderne

La începutul secolului XX, tributar curentelor filosofice din epocă, Henri Bergson argumenta, în *Evoluția creatoare*, că marile revoluții în domeniul tehnic au fost responsabile, după ce și-au pierdut caracterul de noutate, de marile schimbări în plan politic.

Acest punct de vedere, ce părea a fi unanim acceptat, a fost combătut, începând cu a doua jumătate a secolului XX, de mai mulți antropologi, care studiau contextul în care populațiile primitive au acceptat modelul european. Pierre Clastres, în cartea sa *Societatea contra statului*, referindu-se la diferența dintre comunitățile arhaice, care au doar o economie de subzistență, și societățile vest-europene,

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

performante economic, consideră că nimeni nu produce mai mult decât are nevoie pentru a supraviețui. Supraproducția nu poate fi decât rezultatul unei intervenții brutale în viața oamenilor din partea unui factor exterior vieții lor naturale - respectiv voința politică. Politicul se impune întotdeauna cu forța în anumite contexte propice, cum ar fi situațiile de conflicte prelungite, care impun necesitatea unui lider permanent, cu autoritate sporită asupra grupului. Războaiele sunt de regulă o consecință a unui dezechilibru în plan demografic sau a unei modificări drastice în posibilitatea procurării resurselor existențiale. Pentru antropologul francez, *Timpul a devenit Istorie* odată cu apariția statului, care a impus deosebirea definitivă între „sălbatici" şi civilizați. În anii '70, Clastres constată că în cursul istoriei mondiale se pot identifica două accelerări decisive ale ritmului său. *Motorul celei dintâi a fost ceea ce numim revoluția neolitică (domesticirea animalelor, agricultura, descoperirea meşteşugurilor, țesutului şi olăritul, sedentarizarea consecutivă a grupurilor umane, etc.), iar pe cea de a doua o identifică în revoluția industrială din secolul al XIX-lea.*[1]

În *Dezvrăjirea lumii – o istorie politică a religiei,* apărută în 1985, un alt antropolog francez, Marcel Gauchet, demonstrează că nu tehnologicul a determinat politicul, ci, de fapt, raportul - de altfel

[1] Pierre Clastres, *Societatea contra statului. Studii de antropologie politică*, Ararat, 1995, p. 167

foarte complicat - dintre tehnologic şi politic are ca punct de sprijin pe cel din urmă. Gauchet explică evoluţia societăţii pornind de la apariţia primelor forme de organizare statală, care au permis o creştere a eficienţei producţiei şi o dirijare coerentă a efortului de dezvoltare economică şi demografică. Acest drum a avut mai multe etape, caracterizate prin prefaceri dinamice şi perioade relativ lungi de stabilitate, care, în final, s-au concretizat într-o masivă *luare în stăpânire a pământului.*

Autorul reia conceptul de *lume plină,* lansat de Pierre Chaunu[1], ce ar caracteriza omenirea undeva prin secolul al XIII-lea. De atunci, acest proces este continuu, paradigma de „luare în stăpânire a lumii" evoluând într-un ritm tot mai dinamic.

Gauchet, în spiritul concepţiei lui Clastres, consideră că, în ceea ce priveşte raportul dintre societate şi natură, primele mari întreprinderi de remodelare şi de exploatare cumulativă a mediului, dincolo de simpla domesticire a resurselor sale, au fost prelungiri sau derivate ale dominaţiei politice. În această idee îşi găsesc originea viitoarele sisteme transformatoare ale lumii în „mega-maşina" umană a despotismului. Este vorba de acţiunea asupra naturii, prin intermediul acţiunii politicului asupra omului aservit lucrurilor. Procesul duce în final la sclavie, la

---

[1] Pierre Chaunu, *Histoire, science sociale. La durée, l' espace et l'homme à l'époque moderne*, Paris, S.E.D.E.S., 1974, apud. Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, p. 130

modelarea lucrurilor prin transformarea oamenilor în lucruri. Trecerea de la societatea de supraviețuire la aceea pe care o creează factorul politic nu reprezintă trecerea de la un univers la celălalt ca o simplă accelerare a unui proces liniar de acumulare, ci o răsturnare completă a condițiilor și dispozițiilor activității umane. Așadar, dacă este adevărat că odată cu apariția statului se produce o mobilizare materială fără precedent, care pune în mișcare întreaga natură, atunci nu controlul lucrurilor este motorul acestei evoluții, ci controlul persoanelor. Se are în vedere în primul rând dinamica internă a puterii exercitate asupra semenilor, necesitățile puterii de a crește, de a se înrădăcina și a-și da strălucire.

Este mare ispita de a interpreta, în funcție de reperele noastre familiare, apariția agriculturii și a creșterii animalelor în termeni de trecere de la o economie „naturală", de prădare, la o economie propriu - zisă de producție, bazată pe intervenția artificială asupra mediului. Schimbarea bazei materiale a avut numai indirect efecte notabile, oferind condițiile indispensabile formării statului, instaurând temelia în lipsa căruia el nu s-ar fi putut stabili. *E adevărat însă că potențialul de resurse conținut în producția neolitică a început să fie cu adevărat exploatat numai după constituirea statului și desfășurarea aparatului său de constrângere. Tocmai reorientarea politică a logicii economice în sensul acumulării și obținerii unui surplus a cristalizat energia latentă a*

tehnicilor.[1] Consecința acestui fapt a fost o modificare radicală a mediului, iar efectul cel mai vizibil a fost creşterea demografică.[2] Astfel, fiecare secol a adus un plus de organizare, fie în plan exterior, cum este cazul Romei, fie în planul interiorității, cum este cazul creştinismului. Cert este că, odată cu apariția civilizației şi a organizării de tip statal, asistăm la o creştere demografică pe care politicul a provocat-o şi pe care tot el trebuie să o organizeze. Când politicul este prea imperativ în a crea un anumit ritm demografic, pot apare perturbări sociale grave, ce se întorc, în final, chiar împotriva factorului generator. Spre exemplu, Nicolae Ceauşescu a impus în România o politică de creştere demografică extrem de agresivă, consecință a sistemului totalitar, dar tocmai aceasta a reprezentat una dintre cauzele colapsului acestui regim.

De la Platon încoace, acceptăm că politicul este o realitate ce se impune şi cu ajutorul coerciției, al forței. Este greu de realizat, dacă nu chiar imposibil, o societate în care natura umană să - şi construiască o formă de putere ideală. Filosofia post-hegeliană a confirmat-o din plin. Kierkegaard optează pentru interioritate, fiind un *cathar* pentru care orice apropiere de sensibil înseamnă suferință. Nietzsche alege impulsurile dionisiace, voința de putere, sfidând toate complexele unei ordini artificiale impuse de rațiune, considerând că folosirea

[1] Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 104
[2] Idem

în exces a acestei facultăți se face vinovată de decadența ființei umane, care rămâne încremenită în proiecte utopice.

Dincolo de aceste constatări ale filosofilor, încă din secolele XII - XIII era deja vizibil că lumea a devenit *plină* şi că *micul om* a ocupat toate spațiile terestre. La baza acestei transformări primordiale a modului de cucerire a realității sub toate aspectele sale se găseşte mai întâi *ponderea numerică, o densitate a populației proporțională cu nivelul producției agricole care o face posibilă, şi, mai profund, un ansamblu complex de condiții geopolitice, climatice şi tehnice care au permis realizarea acesteia.*[1] Evoluția ascendentă a numărului populațional se află în relație reciprocă cu specializarea muncii, ceea ce asigură transformarea societății umane. *Asistăm la o lărgire constantă a spațiului ocupat, dar nu la punerea în mişcare a migrațiilor în masă, ci dimpotrivă la înrădăcinarea şi aglomerarea indivizilor până la limita posibilului – aceea atinsă în jurul anilor 1300 – generând o rețea continuă, celulară, de sate şi ogoare, o țesătură rurală extrem de strânsă, fără de a căror bază nu am putea înțelege solidaritatea marilor construcții politice ulterioare.*[2] Pentru a prezenta realitatea socială umană de după revoluția neolitică, Gauchet introduce termenul de *„celulă"*. Conceptul este preluat din biologie, unde el desemnează *un sistem anatomic elementar care stă la baza structurii şi activității vitale a organismelor vii.* Se

[1] Marcel Gauchet, *op. cit*, p. 130
[2] Idem

ştie că iniţial, la formarea oricărui organism primitiv, apar mai întâi celule nediferenţiate numite *celule stem*, care evoluează, datorită unui factor extern lor, în celule specializate. Acest factor este misterul vieţii, căci impune structuri care constrâng realitatea biologică la respectarea anumitor reguli funcţionale. Cuvântul *„celulă"* are ca extensiune şi sensul de *încăpere strâmtă folosită în închisori pentru detenţiunea izolată a celor închişi.* Legarea omului de pământ într-un regim asemănător celui din penitenciar prin *încelulări* teritoriale, ierarhice şi comunitare, a adus şi un element nou, pozitiv, care devine vizibil mai ales la sfârşitul Evului Mediu, când apare, ca pătură socială nouă, *ţărănimea cu loturi mici de pământ*, la care începe să fie vizibilă o discretă, dar decisivă, libertate a deciziilor în conducerea propriilor gospodării, anticipând spiritul a ceea ce va deveni în epoca modernă *individualismul economic.* În universul rural se constată, prin urmare, câteva schimbări notabile: autonomizarea agenţilor sociali, creşterea densităţii oamenilor, intensificarea activităţii lor, sporirea resurselor, acumularea de bunuri. Toate aceste reformări vor concura la amplificarea paradoxurilor specifice Evului Mediu târziu: dependenţă de pământ - independenţă în luarea deciziilor în gospodăria proprie, spiritul comunitar excesiv dominat de un anumit egalitarism încurajat de religia creştină - individualismul posesiv, ce pregăteşte marile acumulări de bogăţii din epoca modernă. Cu toate că în lumea sătească s-au produs numeroase

mutații, totuşi, până în secolul al XVIII-lea, a fost vizibilă o stagnare tehnică şi socială, factorii conservatori fiind mai puternici.

În schimb, în lumea orăşenească, în care apare o concesie, un acord, între individualitate şi colectivitate în vederea creşterii producției şi a acumulării primitive de capital, s-au produs schimbări mult mai dinamice care au condus spre individualismul politic. *De la o logică a expansiunii teritoriale se trece la o logică a circumscripției administrative. Obiectivul creşterii puterii consta în înglobarea unor mase din ce în ce mai mari, până la unitatea finală a imperiului mondial care devine proiectul unei pătrunderi şi cuprinderi tot mai profunde de colectivități mereu mai bine delimitate, pe care le domină.*[1] Acest proiect a atins apogeul în epoca contemporană, când inteligența artificială a făcut ca ceea ce părea de domeniul imposibilului să devină realitate şi anume controlul administrativ şi economic quasi - total al unor mase enorme de oameni.

Începând cu secolul al XVII-lea, în Europa se impun monarhiile constituționale, ce indică trecerea de la impunerea unui principiu de autoritate, ce urmărea cucerirea lumii prin impunerea unei voințe ce venea din afara oamenilor, la adaptarea voinței conducătoare cu nevoile firești ale celor conduşi, ceea ce a dus la apariția *unei politici a autonomiei pământeşti.* Marele manipulator devine statul național, ce se substituie Bisericii, şi care impune,

[1] ibidem, p. 132

ceea ce la propriu au şi făcut revoluţionarii francezi la 1789, adorarea zeiţei Raţiune în locul cultului lui Dumnezeu.

Statul naţional coincide cu afirmarea eticii protestante, în miezul căreia se găseşte ceea ce intuise în chip cu totul excepţional Max Weber - anume asceza acumulării primitive de capital. Astfel, epoca modernă, şi implicit capitalismul, au şi un fundament religios, a cărui încununare deplină a fost *religia statului şi cultul Naţiunii.* Împlinirea terestră capătă sensul unei recunoaşteri a sacrificiului şi a efortului depus, care-şi vor găsi de fapt adevărata recompensă în lumea de dincolo. Astfel, planul transcendenţei şi cel al imanenţei se detensionează, devenirea de tip capitalist unind cerul şi pământul. Statul, care tinde tot mai mult să devină unul de drept, chiar dacă nu întotdeauna unul al dreptăţii, va înlocui tot mai mult rolul Bisericii. Oamenii se vor adresa Statului aşa cum înainte se adresau Bisericii. Funcţionarilor Statului li se va cere tot mai mult ceea ce se pretindea înainte slujitorilor Bisericii: corectitudine, cinste, dragoste de oameni, renunţarea la interesul personal în vederea interesului comunităţii. Acest proces istoric are în vedere substituirea, pe termen lung, într-o manieră imitativă şi concurenţială, a instituţiilor ecleziastice cu Statul. Aşa cum Biserica este eternă, şi Statul naţional îşi construieşte nemurirea. O întreagă ideologie este pusă în joc pentru a demonstra veşnicia Naţiunii, a funcţiilor ei politice, în ciuda metamorfozelor

permanente la care este supusă. Apare o veritabilă mistică a Statului național, prin care indivizii particulari își dobândesc identitatea eternă. *Fără îndoială, suntem singura civilizație care a avut vreodată ideea de a face din ființele trecătoare și din nestatornicia universală a lucrurilor solul stabil al identității colective.* [1]

De la constituirea Sfântului Imperiu Roman-German, fondat pe axa Aachen-Roma, asistăm la un amplu efort misionar, care va însoți extinderea modelului politico-economic european pe toate continentele, aducând, mai ales după secolul al XVI-lea, primele războaie ideologice, care ulterior s-au extins la scară planetară. În definitiv, este încercarea de a aduce împărăția cerească pe acest „smârc de lume repulsivă", cum avea să numească Mefistofeles realitatea noastră.

Gauchet consideră că *prin mijlocirea desăvârșirii transcendenței divine, omul ia în stăpânire natura* [2], convins că este vorba de *o misiune deschisă, infinită, mereu de reluat și de dus mai departe, totdeauna pe cale de a deschide noi fronturi și de a suscita exigențe inedite, fie că ea alimentează de exemplu revendicarea democratică a unei participări tot mai aprofundate a cetățenilor la gestiunea propriilor lor afaceri și a unei corespondențe tot mai bine asigurate între acțiunea guvernanților și voința guvernaților, fie că – altă mare dezvoltare recentă – pune*

[1] ibidem, p. 135
[2] ibidem, p. 142

stăpânire pe trupuri pentru a le învăța plenitudinea puterilor și plăcerilor de care sunt capabile. [1]

Marcel Gauchet crede că modelul politico-economic creat de epoca modernă impune - ca o datorie fundamentală a omului - munca, a cărei misiune unică și nobilă este eliberarea acestuia, dar, paradoxal, ea îi devine constrângătoare.[2] Această idee a fost probabil preluată de la Clastres, care a sesizat, printre primii, drama populațiilor exotice din America Latină de a nu fi putut asimila ambivalența muncii și, ca urmare, au fost exterminate. Timpul Istoric coincide cu acceptarea de către oameni a acestei ambivalențe pe care o implică munca: înrobire în vederea obținerii libertății.[3]

Europenii au adecvat efortul constant pe care îl implică munca la trupul pe care îl posedă. Fiind singurul lucru pe care omul îl primește ca un dat primordial, corpul capătă misiunea specială de a împlini cultura aici, pe Pământ. *Vedem refuzul de a te acomoda cu ceea ce îți hărăzește soarta în materie de forță, de sex sau de chip, preocuparea de a le stăpâni secretele și funcțiile, și efortul de a le maximiza potențele și resursele ... . Fie că este vorba de frumusețe, de performanțe sau de plăceri, asistăm la o mobilizare pentru a adopta într-un mod mai adecvat și mai intens acel lucru prin excelență primit care este corpul propriu.*[4]

---

[1] ibidem, p. 143
[2] idem
[3] Pierre Clastres, *op. cit.*, pp. 161 - 162
[4] Marcel Gauchet , *op. cit.*, pp. 143 - 144

Aceasta este părerea lui Marcel Gauchet, dar poate că lucrurile pot sta exact invers şi anume corpul să fie de fapt motorul evoluției noastre culturale, oferindu-i acesteia sensul în funcție de nevoile sale, creându-se astfel un raport de intercondiționare între natură şi cultură.

Ambiguitatea acestei intercondiționări ne pune în situația de a construi scenarii dintre cele mai variate cu privire la viitorul omenirii, de la super-optimiste la super-pesimiste. Ne găsim deja pe teritoriul a ceea ce începe să se contureze ca o mişcare spirituală destul de amplă numită New Age. Adepții ei au văzut o similitudine între modul în care evoluează societatea computerizată şi procesul de cerebrogeneză.

Cercetările în domeniul biologiei şi fiziologiei sistemului nervos au arătat că există un program genetic pe baza căruia creierul devine un organ ce dirijează activitatea întregului organism în momentul în care sunt prezente peste zece miliarde de celule nervoase. În prima fază, derulată în perioada dintre săptămânile 8 – 12 ale vieții intrauterine, creierul uman se constituie prin formare de tot mai multe celule nervoase. Începând cu săptămâna a 13-a a vieții intrauterine, procesul cantitativ de generare neuronală se întrerupe brusc şi neuronii încep să se conecteze între ei. Nou-născutul dispune de un creier în care fiecare neuron a realizat circa o mie de conexiuni cu celulele învecinate, dar aceste legături se amplifică ulterior, astfel încât la maturitate fiecare

celulă a creierului a stabilit sinapse cu circa un sfert de milion de alte celule nervoase, iar procesul de interconectare continuă în tot cursul vieții adultului și nu se va încheia de la sine niciodată, astfel încât *creierul e, parcă, un organ destinat dinadins unor etape de evoluție superioare. Posesorul său, omul, pare a fi din altă lume decât cea a sa, sau cel puțin destinat altei lumi. Creierul depășește orice necesitate naturală, orice economie evolutivă. Biologii au susținut că omul reprezintă o ramură finală pe arborele evoluției. Cei ce contemplă astăzi creierul cred, dimpotrivă, că omul e mai mult posibilitate decât realitate. Cu el, evoluția nu pare deloc încheiată și sugerează o largă deschidere către țeluri superioare".*[1]

Structura creierului este o probă în plus că natura umană este responsabilă în chip direct de evoluția culturii și a comportamentului uman. Încă din Antichitate, Aristotel a statuat principiul conform căruia *funcția creează organul.* Surprinzător, creierul uman nu-și poate manifesta deplinătatea funcțiilor sale, noi folosind actualmente doar maximum 30% din capacitatea sa. Neofilia, trăsătură specific umană, vine să umple acel rest de 70%, ce are menirea de a împlini destinul uman.

Într-una din multele ei profeții, mișcarea New Age prezintă viitorul ca o consecință a maximei cerebralizări a vieții sociale, urmărindu-se o serie de similitudini între evoluția sistemului nervos și evoluția societății. Actualmente, pe Pământ trăiesc peste 6 miliarde de oameni, estimându-se că o

[1] Bruno Würtz, *New Age*, Editura de Vest, Timișoara, 1994, p. 120.

populație de 10-12 miliarde ar constitui limita de la care procesul de creștere al populației ar stagna. Similar cerebrogenezei, în acest punct ar urma o etapă a intensificării interrelațiilor umane prin constituirea de rețele globale ce reproduc la nivel macroscopic sinapsele interneuronale. *E ca şi cum ne-ar creşte tuturor nişte „filamente" de conectare a celorlalți. Devenim „neuroni". Pe de altă parte, sporind la infinit numărul „sinapselor", este în curs de desfăşurare o activitate circumterestră de interconectare a tot mai multor computere care, astfel, compun un imens creier tehnic, întâi desigur o memorie colectivă care stochează orice informație şi este în situația să retrocedeze oricui, la cerere, orice date acumulate anterior. Tendința este ca, până la urmă, orice utilizator, fiecare individ să aibă acces instantaneu, prin intermediul miniterminalului cu care a fost protezat, la oricare structură depozitară de informație, de la micile şi marile bănci de date până la memoriile şi inteligențele personale şi instrumentale de pretutindeni, astfel încât să se asigure ubicuitatea conştiinței cognitive unice şi unitare a omenirii.*[1]

Acest proces este cu putință datorită noii revoluții ce s-a făcut simțită în secolul XX, al cărei motor este apariția tehnologiilor care funcționează pe baza curentului electric, devenind evident că epoca industrială lasă locul erei informatice. Radioul, telefonul, televiziunea, computerele au făcut ca legăturile interumane să devină instantanee, globale, cu stocare de memorie, oferind o cu totul altă

[1] ibidem, p. 121

perspectivă asupra ideii de spațiu și de timp. Interioritatea umană se proiectează tot mai mult în exterior. Pământul tinde să devină un mare sat, iar oamenii își descoperă o solidaritate autentică, în care orice problemă locală devine globală, iar orice problemă globală se preschimbă într-una locală. Asistăm la sfârșitul erei individului singuratic, capabil de o libertate negativă, având dreptul sacru de a se izola. Omul devine tot mai mult parte a rețelelor globale care au putere asupra lui, îl dirijează, îl controlează și îl contorizează, urmărindu-i performanțele, ce trebuie stimulate în permanență. Individul devine un bun de consum într-o lume în care singura rațiune de a fi este consumul. Noua fabulă a lumii este livrată însă într-un ambalaj ideologic cât mai atrăgător. Adepții New Age sunt siguri că *în ecosistemul terestru se va instaura armonia, Globul va funcționa ca un creier de nou-născut, cu întreaga vitalitate a tinereții unei structuri abia acum cosmice.*[1]

Viziunea optimistă pe care o cultivă New Age-ul este contra-balansată de argumente ce abordează fenomenul globalizării informaționale și mai ales pe cel al creșterii demografice într-o corelație directă cu mediul în care omul, până una alta, trebuie să viețuiască. Constantin Maximilian, de pe pozițiile unei antropologii concrete, constată: *Viitorul este nesigur... Cu note profund pesimiste sau cu nuanțe vag optimiste. Nimeni nu crede că supraviețuirea*

[1] ibidem, p. 122

va fi posibilă fără o revoluție totală. Care trebuie să înceapă cu oprirea exploziei demografice. Procesul este imposibil de întrerupt acum. În cel mai optimist scenariu, creşterea populației va înceta în anul 2025... când pământul va fi ocupat de 10-12 miliarde de oameni. Care vor supraviețui undeva. Unde? Mai există spații libere valorificabile? Unde, când deşertificarea cucereşte în fiecare an imense suprafețe de teren arabil? Unde, când planeta este sufocată de nori, de substanțe toxice? Spre alte planete? Să nu ne facem iluzii. Nu ne aşteaptă nimeni. Nicăieri. Universul apropiat nu pare ospitalier. Chiar dacă l-am cuceri. Ar trebui să-l îmblânzim mai întâi... şi nu ştim cum.[1]

Cercetările de ultimă oră, făcute cu tehnologii avansate, au împins cu mult peste 10-12 miliarde numărul neuronilor existenți în creierul uman, mergând până în jur de 100 de miliarde.[2] Optimismul New Age-ist pare desuet în fața unei astfel de descoperiri. Nu ştim cum ar rezista pământul la o supraîncărcare cu 100 de miliarde de oameni. Se pare că sfârşitul istoriei pe care îl anunțau *new-age-iştii* este un lucru mult mai complicat decât pare la prima vedere.

---

[1] Constantin Maximilian, *Genetica - început fără sfârşit*, Editura de vest, Timişoara, 2001, p. 248

[2] Creierul unui adult cântăreşte circa 1,361 kg şi conține în jur de 100 miliarde de neuroni (Sheila Hayward, *Biopsihologie* Editura tehnică, 1999, p. 7). Dintre toate structurile cunoscute omului, cea mai complexă este propriul sistem nervos. Această complexitate rezultă pe de o parte din numărul foarte mare de celule care o compun: peste 100 de miliarde de neuroni şi de 10-50 ori mai multe celule de susținere. (Pante Gherghel, *op. cit.*, p. 21)

Un punct interesant de vedere îl oferă asupra perspectivelor unui iminent *sfârşit al istoriei* şi gânditorii neoconservatori, care se recheamă de la tradiţia iluministă, aşa cum apare ea mai ales în operele lui Kant şi Hegel. Autorul *Antropologiei pragmatice* vorbea despre o încununare a fiinţei umane într-un sfârşit apoteotic, apreciind că oamenii vor putea să intre, în viitor, într-o confederaţie cosmopolită cu fiinţele de pe alte planete. Pentru tânărul Hegel, anul 1806, când trupele lui Napoleon Bonaparte au intrat triumfătoare în Jena, anunţa în manieră profetică *sfârşitul istoriei*. În acel context, filosoful german îl considera pe Napoleon drept „spiritul universal (*Weltgeist*) călare", căci, după Declaraţia de independenţă a Statelor Unite ale Americii ce proclama drepturile omului la 4 iulie 1776 (... *„all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness"...*), Codul de legi al lui Napoleon, adoptat în 1804, era al doilea mare text juridic care impunea libertatea şi egalitatea între oameni. Convins că victoria lui Bonaparte la Jena marca triumful Revoluţiei franceze, Hegel se considera îndreptăţit să creadă în *sfârşitul istoriei*, fiind evident că, odată implementat Codul de legi al lui Napoleon în Germania, devenea doar o problemă de timp ca aceste principii să se universalizeze.

Hegel a avut dreptate în mare parte, demonstrând că evenimentele ulterioare i-au

confirmat profeția. În secolele ce au urmat, opinia progresistă din Europa s-a întors împotriva sclaviei, s-au extins drepturile cetățenești ale muncitorilor, femeilor şi ale minorităților şi s-a impus tot mai mult ideea națională, care a adus în prim - plan constituțiile moderne.[1]

Idealurile Revoluției Franceze au fost proclamate în *Declarația drepturilor omului şi ale cetățeanului* şi se rezumă la formularea arhicunoscută: *Libérté, égalité, fratérnité.* Rezultat al principiilor enunțate de revoluționarii francezi, marxismul este ideologia radicală care a tulburat cel mai mult viața socială de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX. În acea perioadă, când s-au pus bazele societății industriale, principala formă de muncă era cea fizică, dar condițiile de muncă nu erau reglate prin lege, astfel încât lumea era departe de împlinirea idealurilor pe care le proclamase Codul de legi al lui Napoleon – *égalité et libérté.* Cum puteau fi egali, în fața legii, un analfabet cu un om şcolit? Marx a fost cel care a afirmat că o societate, ce nu oferă nici un fel de drepturi celor exploatați, nu poate să creeze o cultură care să reflecte esența umană. În câmpul culturii intra, din punctul său de vedere, în primul rând teoria dreptului, capabilă să-l împlinească pe om în perspectiva unei etici fondată pe principiul egalității sociale. Filosoful economist va crea două concepte - cheie: *baza* – ce cuprindea relațiile de

[1] Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei?*, Editura Vremea, Bucureşti, 1994, p. 14

producție și *suprastructura* – reprezentată de cultura fondată pe aceste relații. Însă, atâta timp cât existau relații de exploatare a omului de către om, nu putea exista o suprastructură care să reflecte autentica natură umană. Nu se putea concepe o egalitate în fața legii dacă nu exista o egalitate și în planul instrucției, iar aceasta nu se putea realiza decât dacă era desființată exploatarea și se realiza o egalitate în planul proprietății. Marx a propus și soluția la aceste dileme: *proprietatea în comun*. Deși a reușit să se împlinească în plan concret, din punct de vedere istoric ideologia comunistă nu și-a atins obiectivele propuse, respectiv împlinirea ființei umane, ci, contrar așteptărilor, alunecând spre totalitarism, a oferit un model mai rău de societate decât în țările care nu au cunoscut o astfel de experiență. Cu toate acestea, presiunea ideologiei comuniste a făcut ca, în ansamblu, viața muncitorilor de pretutindeni să se schimbe în bine. În același timp, dezvoltarea învățământului a devenit obiectiv prioritar pentru toate țările civilizate, oferindu-se astfel egalitatea reală de șanse pe care numai instrucția o poate realiza.

Prețul acestor schimbări au fost numeroasele războaie ideologice care au zguduit lumea după revoluția americană, fapt predictibil, din moment ce Hegel considera că *războaiele sunt sănătatea popoarelor*. Această viziune o va împărtăși și Marx, care va teoretiza necesitatea preluării cu forța a puterii de către proletariat, clasă progresistă și purtătoare de

adevăr, inspirând astfel violența mișcărilor de extremă stângă care au bulversat secolul XX.

În pragul secolului XX, Vladimir Soloviov scria o lucrare care impresionează, fie, doar și prin titlu: *Trei dialoguri despre război, progres, sfârșitul istoriei universale, cuprinzând și o scurtă povestire despre Antichrist.* Filosoful rus era frământat de ideea de *pace rea, otrăvită. Sfârșitul istoriei* coincidea cu pacea care aducea cu ea pe Antichrist. Soloviov, imaginând gândurile Antichristului, un veritabil girondin, consemna: *Eu le voi da tuturor oamenilor lucrurile de care au nevoie. Christos ca moralist îi separa pe oameni prin bine și rău, eu îi voi uni prin bunuri, care le sunt necesare deopotrivă și celor buni și celor răi. Eu, voi fi adevăratul reprezentant al acelui Dumnezeu care înalță soarele asupra celor buni și celor răi, care își pogoară ploaia asupra celor fără de prihană și asupra celor prihăniți: Christos a adus sabia, eu voi aduce pacea* (s.n.).[1] Pentru a se instaura pacea Antichristului, era nevoie ca toate soluțiile globale, ce aveau încă în ele ceva particular, să-și fi epuizat resursele. Pangermanismul, panslavismul și, în cele din urmă, chiar panmongulismul[2] trebuiau să cedeze locul unei uniuni, al cărei centru să fie pretutindeni și circumferință nicăieri, pacea universală fiind garantată de Antichrist.[3] *Geniu luminos, supraom*[1],

[1] Vladimir Soloviov, *Povestire despre Antichrist*, Humanitas, București, 2005, p. 173

[2] Este vorba de soluția asiatică fondată pe o politică globală în manieră mongolă.

[3] Vladimir Soloviov, *op. cit.*, p. 178

Antichristul este un panteist, un iubitor al magiei. În primul rând, el este un scriitor care va crea cartea ce fascinează şi halucinează. Soloviov ne descrie cartea Antichristului: *această carte va demonstra forţa geniului ... va fi ceva atotcuprinzător, care va împăca toate contradicţiile. În ea se vor împăca tradiţiile şi simbolurile străbune cu radicalismul generos şi curajos al cerinţelor şi îndrumărilor social - politice, libertatea neîngrădită a gândirii cu cea mai profundă înţelegere a ceea ce este mistic, un indiscutabil individualism cu devotamentul fierbinte faţă de binele comun, cel mai înalt idealism al principiilor dominante cu determinarea deplină şi viabilitatea soluţiilor practice. Şi toate acestea vor fi îmbinate şi legate între ele cu aşa o măiestrie genială, încât oricărui gânditor sau practician unilateral îi va fi lesne să vadă şi să accepte întregul numai din punctul său propriu, particular de vedere, fără să sacrifice nimic pentru adevărul însuşi ...* .[2] În încheierea povestirii despre Antichrist, Soloviov ţine să specifice că *povestirea nu are ca temă catastrofa generală a omenirii, ci doar deznodământul procesului nostru istoric constând în ivirea, proslăvirea şi prăbuşirea lui Antichrist... drama este scrisă până la capăt şi nici spectatorilor, nici actorilor nu le este permis să-i aducă vreo schimbare.*[3]

Soloviov moare în 1900, la câteva luni după ce elaborase *Prefaţa* la *Cele trei dialoguri despre război, progres, sfârşitul istoriei şi Antichrist.* Evenimentele

---

[1] ibidem, p. 174
[2] ibidem, p. 176
[3] ibidem, p. 199

care au urmat parcă erau în spiritul profeţiilor lui. Lenin, cel care părea un intelectual studios în bibliotecile din Elveţia, avea să devină om politic cu chip de Antichrist, transformând visele celei de a treia Rome în Internaţionala a III-a socialistă, pecetluind secolul XX cu cele mai terifiante războaie pe care le-a cunoscut omenirea până atunci.

După primul război mondial sunt zguduite marile imperii din Europa. U.R.S.S., încercând să exporte comunismul, forţează Occidentul la schimbări sociale la fel de radicale. Astfel, în contextul interbelic, ca răspuns la comunism, se naşte nazismul. Al Doilea Război Mondial aduce cu el schimbări ce păreau de domeniul imposibilului. India şi China, considerate de Hegel drept ţări care păreau în afara istoriei, au renunţat la tradiţiile lor milenare. Impresionat de rapiditatea cu care Germania nazistă sau Japonia imperială s-au adaptat într-un timp extrem de scurt la spiritul liberal şi la economia de piaţă, Francisc Fukuyama vedea în aceste procese împlinirea profeţiilor lui Hegel despre *sfârşitul istoriei.* Încununarea acestor schimbări postbelice a constituit-o destrămarea U.R.S.S. şi încercările timide de democratizare a societăţii chineze.

Sfârşitul istoriei va fi o perioadă caracterizată printr-o pace globală şi acest fapt a fost intuit de Alexandre Kojéve[1] în 1947, când arsenalele nucleare

[1] Alexandre Kojève, filosof francez de origine rusă, a studiat în Germania, unde, sub conducerea lui Karl Jaspers, a finalizat o teza de

au redefinit strategia militară a marilor puteri, conducând spre o lume pacificată, care va accepta, într-un final, triumful capitalismului şi al democraţiei liberale. Kojéve vedea în Uniunea Europeană semnul indubitabil al acestei schimbări. Succesul imediat şi atracţia exercitată de aceasta au fost suficiente ca să-l convingă că va fi doar o chestiune de timp până când valorile democraţiei liberale se vor globaliza.

La sfârşitul anilor '80, Francis Fukuyama, adept declarat al ideilor lui Kojéve (cu care a venit în contact prin intermediul profesorului său, Allan Bloom), publică, în revista *The National Interest*, un incitant eseu intitulat *The End of History?*, în care afirma că se poate vorbi realmente de un sfârşit al ideologiilor, de un *sfârşit al istoriei*, în care, chiar dacă vor mai exista confruntări locale, ele vor fi nesemnificative pentru cursul luat de istorie, care este unul dominat de economia de piaţă fondată pe comerţ şi libera concurenţă a mărfurilor, şi de liberalism - în plan politic.[1]

Gândindu-se la ceea ce va însemna *sfârşitul istoriei*, Fukuyama este măcinat de sentimente contradictorii. El este pesimist, dar şi nostalgic, atunci când afirmă că *sfârşitul istoriei va fi o perioadă de mare tristeţe*. Tot ceea ce avea valoare în perioada istorică: *lupta pentru recunoaştere, dorinţa de sacrificiu*

---

doctorat despre filosofia religioasă a lui Soloviov şi a reinterpretat *Filosofia istoriei* a lui Hegel, atât prin prisma materialismului marxist, cât şi prin lupa ontologiei heideggeriene.

[1] Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei?*, Editura Vremea S.C., Bucureşti, 1994

în scop pur abstract, lupta ideologică mondială care a pus în lumină îndrăzneala, curajul, imaginația și idealismul vor fi înlocuite, în perioada post-istorică, *cu calculul economic, cu nesfârșita rezolvare a problemelor tehnice, de preocupări legate de mediu și de satisfacerea cererilor sofisticate ale consumatorului.* Deși pesimist, Fukuyama speră totuși că *secolele de plictiseală de la sfârșitul istoriei vor face ca istoria să înceapă din nou.*[1]

Viziunea fatalistă asupra *sfârșitului istoriei* este sintetizată de Andrew Gamble, care consideră că astăzi se vorbește mai mult ca oricând despre *sfârșitul istoriei, sfârșitul ideologiei, sfârșitul statului - națiune, sfârșitul autorității, sfârșitul spațiului public, sfârșitul politicii,* iar soarta noastră este pecetluită, trebuind să trăim *în cuști uriașe de oțel, construite de uriașe forțe impersonale născute din globalizare și tehnologie, o societate care este în același timp anti - politică și apolitică, o societate fără speranțe, lipsită de mijloace care să-i permită fie să imagineze, fie să promoveze un viitor alternativ.*[2]

Globalizarea, fenomen firesc și de neevitat în lumea actuală, trezește numeroase temeri. Fukuyama s-a simțit dator, în 1992, să reia, într-o nouă carte (*Sfârșitul istoriei și ultimul om*), întrebarea referitoare la un posibil *sfârșit al istoriei*, adăugând însă și o provocare, pe care Hegel cu siguranță că ar fi ocultat-o, cu privire la condiția *ultimului om.* Pentru Hegel conta numai istoria, omul fiind un mijloc în

[1] ibidem, p. 49
[2] Andrew Gamble, *Politică și destin*, ANTET, p. 3

vederea realizării ei. Fukuyama revine asupra condiției umane acum, când consideră că putem vorbi de un sfârșit a ceea ce s-a numit istorie ca *un singur și coerent proces evolutiv ce ia în calcul experiența tuturor oamenilor din toate timpurile.*[1] Eliberat fiind de orice fel de ideologie, *ultimul om* ar putea să devină, încă o dată, omul bestial, *primul om*, angajat în sângeroase lupte pentru supremație, folosind de această dată armele moderne.

În 19 februarie 2006, Fukuyama a oferit un interviu în *New York Times* în care încearcă să explice misiunea pe care o au, actualmente, Statele Unite ale Americii, în calitate de țară care se găsește în avangarda statelor celor mai puternice de pe Glob. În acest sens, *sfârșitul istoriei* nu mai trebuie identificat în primul rând cu exportul de democrație, ci, în primul rând cu exportul de tehnologie modernă, care să ofere condițiile unei vieții prospere. Democrația liberală a devenit una a subproduselor acestui proces complex de modernizare, ce a devenit o aspirație universală[2]. O guvernare bună nu implică numai democrație, ci și respectarea legii, precum și dezvoltare economică. Nu constituie un accident, consideră Fukuyama în același articol, evenimentele de la 11 septembrie 2001, asasinarea producătorului de filme Theo van Gogh și bombele din metroul

[1] Francis Fukuyama, *By way of an Introduction*, http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/fukuyama.html

[2] Francis Fukuyama, *After neoconservatorism*, http://www.nytimes.com/2006/02/19/magazine/neo...

londonez, ci ele sunt expresia unor forme radicale de protest care s-au manifestat în țări binecuvântate cu toate darurile democrației. *Mai multă democrație înseamnă mai multă înstrăinare, radicalizarea pozițiilor și – da, din păcate – terorism.*[1] O societate democratică este un proiect care necesită un timp îndelungat și care are nevoie mai întâi de realizarea graduală a unor condiții economice, educaționale și politice.

Semnele *sfârșitului istoriei* sunt vizibile și prin faptul că ne delocalizăm. Zygmunt Bauman, amintind că *a fi local într-o lume globalizată este un semn de inadecvare socială și de degradare,* recunoștea ca un fapt împlinit sfârșitul revoluției neolitice, ce a început cu 10.000 de ani în urmă. Dacă agricultura l-a transformat pe om într-o ființă locală, făcându-l să-și însușească un cod religios pentru a accepta această situație, lumea nouă industrială, dar mai ales cea post - industrială, aruncă omul într-un neo - nomadism. Toate ierarhiile trecutului sunt șterse cu buretele, orice fel de constrângere, care îl leagă pe om de o anumită tradiție sau spațiu, este abolită. Omul liber este în căutare doar de bani, de *cât mai mulți bani.* Analizând fenomenul extrem de complex al globalizării, văzut și ca o posibilă *„nouă dezordine mondială"*, din perspectiva efectelor ei sociale, Bauman descoperă o insecuritate crescută a indivizilor, o dezrădăcinare permanentă, prin inutilitatea forței de muncă privită în manieră tradițională, prin privarea de libertate apărută ca

[1] Idem

efect al pauperizării, prin manipulare sau chiar prin amenințarea cu penitenciarul, prin transformarea orașelor în structuri strict funcționale, în care orice contact uman accidental este înlăturat.

Imaginarea unui oraș ideal, strict subordonat unor principii funcționale, mult asemănător cu ceea ce au devenit orașele contemporane, apare încă din 1755, în lucrarea: *Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu (Codul Naturii sau adevăratul spirit al legilor ei din toate timpurile neglijate sau necunoscute).* În lumea ideală a lui Morelly, cei ce nu își puteau găsi locul, *cetățenii bolnavi, invalizi sau cei izolați temporar de ceilalți vor trebui să fie închiși cât mai departe de oraș, iar cei care vor fi condamnați la moarte civică prin excluderea pe viață din societate vor fi încarcerați în celule subterane cu pereți trainici și gratii rezistente, alături de cei morți din punctul de vedere biologic, în cavou.*[1]

Orașul prezent tinde tot mai mult să se metamorfozeze într-o structură cu sarcini precise. Singura destinație a drumurilor este *transportul persoanelor și a bunurilor dintr-o parte în alta*[2] și astfel ele nu mai sunt locuri de întâlnire, de schimb de informații între oameni. *Toate perturbațiile - vagabonzi, pierde vară sau trecători ocazionali - trebuie înlăturate.*[3]

---

[1] Zygmunt Bauman, *Globalizarea și efectele ei sociale*, Editura Antet, p. 39
[2] ibidem, p. 45
[3] idem

Automobilul, în calitate de cavou ambulant, asigură un transport totalmente închis dintr-un loc în altul.

Bauman deschide o altă perspectivă, specifică globalizării: deosebirea dintre panoptic şi synoptic. Panopticul este situaţia în care cei puţini îi păzesc pe cei mulţi prin supraveghere, intimidare etc., totul având o dimensiune strict locală. Victima şi călăul erau împreună în acelaşi spaţiu şi timp, erau locali. Synopticul, creat prin mas-media, face ca localnicii să-i urmărească pe cei care iau dimensiuni globale. *Autoritatea acestora este oferită tocmai de distanţă: ei sunt literalmente „în afara acestei lumi", dar plutirea lor pe deasupra lumii localnicilor este cu fiecare zi mai marcantă decât plutirea îngerilor care populau odinioară lumea creştină, inaccesibili şi vizibili totodată, elevaţi şi lumeşti, infinit superiori dar pilde strălucitoare pentru toţi cei de jos de a-i urma sau de a-şi dori să-i urmeze; admiraţi şi invidiaţi – vlăstare regeşti care îndrumă în loc să conducă.*[1] Astfel se creează o segregaţie care izolează globalii de locali, cărora nu le mai rămâne decât comentariul în celula privată din propriul apartament sau birou de serviciu. Glasul lor nu va putea fi auzit de globali, care deja le-au şi pregătit „hrana" pentru a doua zi, elaborând programe TV pentru o săptămână sau chiar pentru o lună înainte. Totul a devenit un traseu pentru transportul global al persoanelor, al bunurilor, al imaginilor şi ideilor. Individul local, încelulat, este spectatorul unui decor artificial în care globalul se desfăşoară pe spaţii

[1] ibidem, p. 55

nesfârşite. Dacă nu are predispoziţie spre a se entuziasma de programul oferit de „îngeri", el riscă să ajungă un client al închisorilor, care, pe baza datelor statistice, sunt într-o plină expansiune, mai ales în regiuni extrem de bogate, cum ar fi California. Scopul principal al închisorilor *panoptice* era acela de a fi case de corecţie. Închisoarea de tip panoptic era în primul rând un loc al reeducării prin muncă. Ea era produsul epocii eticii muncii, când munca grea şi constantă era considerată drept reţeta vieţii merituoase. Ideea de corecţie însemna ai învăţa pe prizonieri cu munca. În lumea synoptică, apare obsesiv ideea dezintegrării *obiceiului muncii permanente, neîntrerupte, constante şi regulate; cum altfel ar putea suna sloganul forţei de muncă flexibile?*[1] Forţa de muncă nu poate deveni cu adevărat flexibilă decât dacă se dezvaţă de a mai lucra permanent, de a avea un loc fix, ea trebuie să fie reeducată în spiritul decuplării. În acest context, închisoarea Pelican Bay (din California) - văzută ca o continuare a primelor ateliere de producţie industrială specifice panopticului - apare astfel totalmente modificată în spiritul synopticului. Conform relatărilor ziarului *Los Angeles Times* din 1 mai 1990, ea se prezintă ca fiind integral automatizată şi concepută în aşa fel încât deţinuţii nu se văd niciodată la faţă şi nu-i văd nici pe gardieni. Nu lucrează în ateliere şi nu au acces la spaţii unde să se poată recrea. Paznicii sunt şi ei închişi în cabine de control din sticlă şi comunică cu

[1] ibidem, p. 109

prizonierii doar prin difuzoare. *Lăsând la o parte amănuntul că deținuții încă mănâncă și elimină toxine, celulele lor ar putea fi luate drept cosciuge.*[1] Pelican Bay nu este o școală de corecție, ci o fabrică de excludere, în care oamenii sunt obișnuiți cu statutul de excluși. Semnul distinctiv al excluderii în epoca cuceririi spațiului și timpului este tehnica imobilizării.

Globalizarea scoate la iveală și un alt tip de conflict decât cel dintre locali și globali, anume unul în care aspectele religioase intră în prim plan. Terorismul devine principala armă a *localilor*, legați încă prin fire puternice de tradițiile lor împotriva globalilor, ce dispun de putere militară oficială și resurse financiare enorme. Războiul din Afganistan, care a pornit ca un conflict ideologic în paradigma capitalism-socialism, s-a transformat într-un război al Islamului, în calitate de forță locală, împotriva ocupanților care veneau dintr-o civilizație străină. Întreținerea unui conflict între țările musulmane sub pretextul luptei dintre comunism și capitalism nu a fost posibilă pe termen lung, căci a condus în final chiar la depășirea paradigmei *socialism* versus *capitalism*. În golul rămas pe câmpul de luptă s-a înfiripat, devenind din ce în ce mai puternică, amenințarea terorismului islamic. Tensiuni la scară planetară vor continua să existe, chiar dacă liberalismul s-a universalizat ca model politico-economic, fiind o consecință directă tocmai a acestui fenomen.

---

[1] ibidem, p. 106

Samuel P. Huntington consideră că principalii factori care au conlucrat la această situație ar fi sporul demografic din țările musulmane ce a urmat celui de al doilea război mondial, precum și tradițiile războinice pe care le cultivă Islamul, existând atât un război sacru, intern, între diferitele grupări islamice numit *fitna*, cât și un permanent război cu necredincioșii, numit *jihad*.[1] Mahomed, în comparație cu Buddha sau Iisus, este un lider care s-a remarcat și ca un comandant militar dibaci, un mare luptător și, nu în ultimul rând, ca un bun negustător, ceea ce face ca doctrina propovăduită de el să fie, și din această cauză, diferită de aceea a creștinilor sau a budiștilor. Spre exemplu, atunci când ai reușit un acord cu o grupare islamistă, *fitna* te aruncă automat în conflict cu celelalte.

Dincolo de tradiții, modificarea echilibrului demografic rămâne cel hotărâtor în declanșarea conflictelor. Huntington constată existența unei legi statistice care arată că dacă numărul tinerilor depășește 20% dintr-o populație, automat se creează premisele pentru o stare de război.[2] Dincolo de acest aspect privitor la Islam, conflictele intercivilizaționale rămân deschise. În calitate de supraviețuiri ale ultimelor triburi, civilizațiile ascund un fond mult mai profund al naturii noastre, peste care încă nu putem trece ușor.

---

[1] Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, ANTET, 1998, p. 393
[2] ibidem, p. 388

Motivele pentru conflictele politice rămân încă extrem de vii, iar o lume care să se apropie cu paşi repezi de un sfârşit previzibil al istoriei, de o mare pacificare, fie ea şi prin Antichrist, rămâne încă o utopie.

George Soros vede *sfârşitul istoriei* prin transformarea întregii planete într-o *societate deschisă*. Concept dificil de definit, *societatea deschisă* este înţeleasă ca opusă societăţii totalitare.

Conceptul de *societate deschisă* este strâns legat de cel de *democraţie*.[1] Democraţia a precedat însă cu mult societatea deschisă. Democraţia s-a impus odată cu triumful raţionalismului în politică. Paradoxal, societatea deschisă reflectă tocmai limitele acestui raţionalism. Dacă raţionalismul, fondat pe surprinderea unor legi rigide, ce erau valabile într-un sistem închis, impunea soluţii pe care le considera infailibile, adepţii societăţii deschise se conduc după *principiul failibilităţii*, lansat de Karl Popper, conform căruia nu există societăţi absolut închise, deci, cu siguranţă, mai devreme sau mai târziu, putem greşi. Bazat pe argumentul conform căruia: *suntem capabili să cunoaştem unele aspecte ale realităţii, dar, cu cât înţelegem mai mult, cu atât rămâne mai mult de neînţeles*[2], Soros stabileşte *postulatul failibilităţii radicale* atunci când consideră că, de fapt, în mod sigur vom greşi. O societate deschisă recunoaşte şi acceptă incertitudinea ca fiind imanentă realităţii şi de aceea

[1] George Soros, *Epoca failibilităţii*, Editura Polirom, Iaşi, 2007, p. 39
[2] ibidem, p. 54

suspectează orice fel de program care ar îngrădi libertățile individului, devenind astfel totalitar. Soros consideră că *societatea deschisă* are avantajul esențial de a permite cel mai înalt grad de libertate, respectiv libertatea de opinie şi de exprimare, permițându-le astfel indivizilor să facă față realității incerte.[1]

Fig. 22. Simbolul alchimic al „cozii de păun" (*cauda pavonis*) reprezintă faza finală a *Marii Opere*. În antichitate, păunul a fost corespondentul păsării Phoenix, pasărea regală (manuscris din secolul XVIII).

[1] ibidem, p. 63

Dacă pentru raționaliști lumea este un cosmos ordonat, creat de un *suprem arhitect*, cu mici „insule" de dezordine, care trebuie evident extirpate, lumea societății deschise reprezintă o mare dezordine mondială cu mici oaze de ordine relativă, ale căror șanse de supraviețuire pe termen lung sunt extrem de precare. Pentru Soros, lupta împotriva terorii, pe care a lansat-o administrația Bush, ține mai mult de strategiile specifice trecutului, când se credea în existența unor soluții infailibile. Germania, după primul război mondial, în loc să renunțe la o politică fondată pe *infailibilitate*, a continuat să promoveze un model bazat pe certitudini, iar rezultatul celui de al doilea război mondial a fost unul dezastruos, aproape apocaliptic, pentru poporul german. Soros consideră că există numeroase asemănări între ceea ce se întâmpla în Germania după Primul Război Mondial şi ceea ce s-a întâmplat în America după războiul din Vietnam. America a trecut pentru prima dată atunci prin şocul failibilității şi, la fel ca şi Germania după primul război mondial, nu a vrut să îl recunoască. Războiul contra terorii riscă să se transforme într-o experiență care să conducă în final la o Americă care să conştientizeze failibilitatea. Din acest punct de vedere, Soros apreciază politica europeană, ideea de Uniune Europeană în mod special, care este mai circumspectă în legătură cu posibilitatea de a rezolva toate problemele pe termen scurt folosind războiul. Integrarea Turciei în Uniune ar fi un test suprem, care ar confirma faptul că

civilizații și culturi diferite, cu un trecut plin de războaie sângeroase, ar putea totuși să găsească o cale de a prospera împreună. Integrarea Turciei nu este o țintă însă imediată. Soros consideră că măcar zece ani ar fi necesari pentru realizarea acestui deziderat.

Sfârșitul istoriei ar echivala cu sfârșitul intervenției politicului în viața oamenilor, ceea ce însă rămâne doar o nostalgie după starea preistorică, fără nici o legătură cu starea de azi. În prezent, așa cum consideră și Francis Fukuyama în cartea *Our Posthuman Future (Viitorul nostru post-uman)*, am intrat în era biotehnologiei, în care natura umană va fi alterată probabil și astfel vom începe perioada post-umană a istoriei. Deoarece natura umană formatează și constrânge regimurile politice, o tehnologie destul de puternică să reformeze ceea ce suntem va conduce la consecințe negative asupra democrației liberale și a naturii politicii însăși.[1] Va începe, deci, o nouă istorie - *istoria post-umană* - și motorul ei va fi un nou tip de conflict, anume cel dintre libertate și biotehnologie.[2] Descoperirea, înțelegerea și manipularea structurilor genetice, pe care știința și tehnologia viitorului cu siguranță că o vor face, determină o reevaluare a ideilor clasice de libertate, democrație, societate civilă, om. Prin urmare, nu putem vorbi de un sfârșit al istoriei fără a

[1] Francis Fukuyama, *A Tale of Two Dystopias*, http://www.fsgbooks.com/fsg/ourposthumanfutureexcrpt.htm

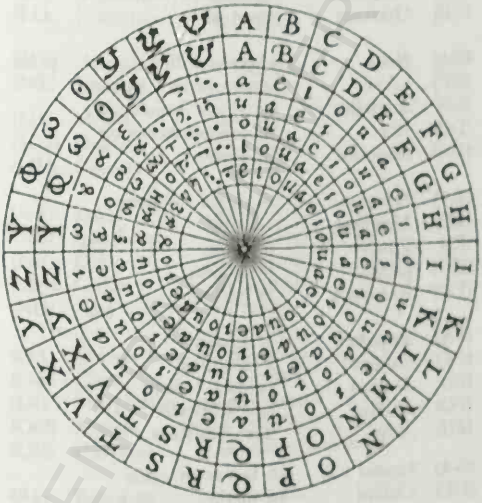
[2] ***, *The Beginning of a New History*, http://www.digitalnpq.org/archive/2000_summer/new_beginning.htl

se produce mai întâi sfârşitul ştiinţei şi tehnologiei moderne.

Cultura umană, aşa cum se prezintă ea, este încă departe acum de a împlini tot potenţialul ei natural. Nu ştim cât de „coapte" sunt vremurile, câtă fierbere mai trebuie să se producă în marele creuzet al istoriei până ce pasărea Phoenix va renaşte din propria-i cenuşă.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Anexă: Roata memoriei [1]



[1] Giordano Bruno, *De umbris idearum*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, MCMXCI, pp. 132-149

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

AA	(AA)	Rhegina	⟨in⟩ panem castanearum	1
AE	(AE)	Osiris	in agriculturam	2
AI	(AI)	Ceres	in iuga bovum	3
AO	(AO)	Triptolemus	serit	4
AV	(AU)	Pitumnus	stercorat	5
BA	(BA)	Erichtonius	in currum	6
BE	(BE)	Glaucius	ferrum extendit	7
BI	(BI)	Thraces	in falcem	8
BO	(BO)	Misa	sale condit	9
BV	(BU)	Pyrodes	silice ignem excutit	10
CA	(CA)	Hasamon	transplantat	11
CE	(CE)	Phega	inserit	12
CI	(CI)	Belhaiot	in asinum vectorem	13
CO	(CO)	Pilumnus	frumentum terit	14
CV	(CU)	Oresteus	curat vites	15
DA	(DA)	Noah	vineam ordinat	16
DE	(DE)	Liber	vinum promit ex ordeo	17
DI	(DI)	Staphilus	in vinum lymphatum	18
DO	(DO)	Isis	in ordines hortorum	19
DV	(DU)	Minerva	in oleam	20
EA	(EA)	Aristeus	in mellis industriam	21
EE	(EE)	Nembrot	venator	22
EI	(EI)	Phalla	in rethe	23
EO	(EO)	Gebur	in laqueos	24
EV	(EU)	Ramessus	in hamum	25
FA	(FA)	Regomer	in schalam	26
FE	(FE)	Sargum	in fiscellam	27
FI	(FI)	Danaus	puteum fodiens	28
FO	(FO)	Doxius	luto edificans	29
FV	(FU)	Iobal	ligno edificans	30
GA	(GA)	Husbal	in fornacem calcis	31
GE	(GE)	Ciclops	in turrim	32
GI	(GI)	Theodorus	in tornum	33
GO	(GO)	Perdix	in circinum	34
GV	(GU)	Talus	in serram	35
HA	(HA)	Theodorus	in terebram	36
HE	(HE)	Parug	in malleum	37
HI	(HI)	Semeol	in praelum	38
HO	(HO)	Seusippus	in dolia	39
HV	(HU)	Luscinius	in dolam	40

GA	(IA)	Choraebus	figulus		41
GE	(IE)	Barcham	lanam intorquet		42
GI	(II)	Closter	fila orditur		43
GO	(IO)	Aracgne	texit		44
GV	(IU)	Boetius	sutor		45
HA	(KA)	Phrigio	carminator		46
HE	(KE)	Caathar	in calceos		47
HI	(KI)	Procon	in vitrum ex herbis		48
HO	(KO)	Licarnassus	in forcipes		49
HV	(KU)	Chares	in chirothecas		50
IA	(LA)	Abas	capitis tonsor		51
IE	(LE)	Stram	in novaculam		52
II	(LI)	Crates	aurum terit		53
IO	(LO)	Arphalus	inaurat		54
IV	(LU)	Dubitrides	in lagenas		55
KA	(MA)	Hermahel	in pectines		56
KE	(ME)	Ramesses	in tapeta		57
KI	(MI)	Minos	nauta		58
kO	(MO)	Dedalus	in antennam		59
KV	(MU)	Glycera	coronat		60
LA	(NA)	Emor	saltat		61
LE	(NE)	Anacharsis	folles ducit		62
LI	(NI)	Delos	aes conflat		63
LO	(NO)	Lydus	in nummos		64
LV	(NU)	Apis	medicus		65
MA	(OA)	Chiron	chirurgicus		66
ME	(OE)	Circe	fascinatrix		67
MI	(OI)	Pharphacon	necromantus		68
MO	(OO)	Aiguam	in circulos		69
MV	(OU)	Hostanes	demonum lacessitor		70
NA	(PA)	Zoroaster	in magiam		71
NE	(PE)	Suah	chyromantus		72
NI	(PI)	Chaldaeus	pyromantus		73
NO	(PO)	Attalus	in ydromantiam		74
NV	(PU)	Prometheus	boves immolat		75
OA	(QA)	Abel	mactat pecora		76
OE	(QE)	Enos	aram struit		77
OI	(QI)	Zedechor	in aqua molit		78
OO	(QO)	Cureta	puerum immolat		79
OV	(QU)	Abraam	circumcidit		80

BCU LAUSANNE CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PA	(RA)	Ioannes	baptizat	81
PE	(RE)	Emael	caput hominis aperit ante aras	82
PI	(RI)	Imus	caput mulieris velat ante deos	83
PO	(RO)	Amphiaraus	augur	84
PV	(RU)	Orphaeus	in orgia	85
QA	(SA)	Alphares	Marsus	86
QE	(SE)	Crithon	ceretanus	87
QI	(SI)	Belus	in idolum	88
QO	(SO)	Diagoras	evertit aras	89
QV	(SU)	Chemis	in pyramidem sepulchri	90
RA	(TA)	Mirchanes	in cereos	91
RE	(TE)	Giges	in picturam	92
RI	(TI)	Marsias	tibicen	93
RO	(TO)	Tubal	cytharaedus	94
RV	(TU)	Amphion	in musicales notas	95
SA	(VA)	Amurius	in nervorum fides	96
SE	(VE)	Baros	in aereas fides	97
SI	(VI)	Venus	in prostibulum	98
SO	(VO)	Tubalchaim	in praelium	99
SV	(VU)	Pysaeus	in tubam aeneam	100
TA	(XA)	Birrias	in timpanum	101
TE	(XE)	Bellerophon	equitat	102
TI	(XI)	Neptunus	equm domitat	103
TO	(XO)	Aetholus	in lanceas	104
TV	(XU)	Persaeus	in sagittam	105
VA	(YA)	Arthemon	in testudinem	106
VE	(YE)	Phoenix	in balistam	107
VI	(YI)	Maletes	in vexillum	108
VO	(YO)	Gaegar	in scuthum	109
VV	(YU)	Ermus	in nolam	110
XA	(ZA)	Marmitus	in thoracem et galeam	111
XE	(ZE)	Theut	in literas, scripturam	112
XI	(ZI)	Conradus	in literas praelo praemendas	113
XO	(ZO)	Thales	in eclypsim et ursam	114
XV	(ZU)	Pythagoras	in Luciferum et Hesperum	115
YA	(ΨA)	Nauphides	in cursum solis	116
YE	(ΨE)	Endimion	in lunae rationem	117
YI	(ΨI)	Hipparcus	⟨in⟩ motum stelliferi sinistrum	118
YO	(ΨO)	Athlas	in sphaeram	119
YV	(ΨY)	Archimedes	in aereum caelum	120

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ZA	(ΦA)	Cleostratus	in signa duodecim	121
ZE	(ΦE)	Archita	in cubum geometricum	122
ZI	(ΦI)	Xenophanes	in mundos innumeros	123
ZO	(ΦO)	Plato	in ideas et ab ideis	124
ZV	(ΦU)	Raymundus	in novem elementa	125
ΨA	(ΩA)	Iordanus	in clavim et umbras	126
ΨE	(ΩE)	Protagoras	in duas contrarias rationes	127
ΨI	(ΩI)	Alchmeon	in naturae rationem	128
ΨO	(ΩO)	Euclides	⟨in⟩ malum tanquam nihilum	129
⟨ΨV	(ΩU)	.	...	130
AA	(ΘA)	Epicurus	in animi libertatem	131
AE	(ΘE)	Timon	in misantropiam	132
AI	(ΘI)	Crates	in panem fontium	133
AO	(ΘO)	Cleantes	haurit philosophiam	134
AV	(ΘU)	Menedemus	prodigiose superstitiosus	135
BA	(ΨA)	Polymnestus	in Pithagoreum fabarum cultum	136
BE	(ΨE)	Philolaus	in harmoniam parentem rerum	137
BI	(ΨI)	Speusippus	in suavem philosophiam	138
BO	(ΨO)	Anaxagoras	in chaos	139
BV	(ΨU)	Archelaus	in sine lance naturam	140
CA	(ΞA)	Pyrrho	quaerens ut non inveniat	141
CE	(ΞE)	Diodorus	in involutam et cornutam dissertionem	142
CI	(ΞI)	Simon	omnia nutibus affirmans	143
CO	(ΞO)	Aeschilus	in personas	144
CV	(ΞU)	Diogenes	in grammaticos malorum proprio-rum ignorantes	145
DA	(ΨA)	Homerus	in epicum Sophoclem	146
DE	(ΨE)	Sophocles	in tragicum Homerum	147
DI	(ΨI)	Farmacon	in obticam	148
DO	(ΨO)	Tapes	in prospectivam	149
DV	(ΨU)	Melicus	in memoriam	150

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

AA	(AA)	nodosum	1
AE	(AE)	mentitum	2
AI	(AI)	involutum	3
AO	(AO)	informe	4
AV	(AU)	famosum	5
BA	(BA)	iners	6
BE	(BE)	indignum	7
BI	(BI)	indutum	8
BO	(BO)	ineptum	9
Bv	(BU)	cubans	10
CA	(CA)	calcans	11
CE	(CE)	inauditum	12
CI	(CI)	inconstans	13
Co	(CO)	inconditum	14
Cv	(CU)	incantatum	15
DA	(DA)	accessum	16
DE	(DE)	illaqueatum	17
DI	(DI)	iacens	18
DO	(DO)	horrendum	19
Dv	(DU)	impos	20
FA	(EA)	ictum	21
FE	(EE)	inhonoratum	22
FI	(EI)	festivum	23
Fo	(EO)	ferens	24
Fv	(EU)	expectatum	25
FA	(FA)	fastidiosum	26
FE	(FE)	radicatum	27
FI	(FI)	fatale	28
FO	(FO)	exemptum	29
FV	(FU)	exanimatum	30
GA	(GA)	brutale	31
GE	(GE)	indispositum	32
GI	(GI)	pendens	33
Go	(GO)	indigestum	34
Gv	(GU)	indiscretum	35
HA	(HA)	peregrinum	36
HE	(HE)	egenum	37
HI	(HI)	repulsum	38
Ho	(HO)	scrupulosum	39
Ho	(HU)	turpe	40

BCU IASI CENTRALA UNIVERSITARA LIBRARY

IA	(IA)	suppositittium	41
IE	(IE)	sepultum	42
II	(II)	exsuscitatum	43
IO	(IO)	vagum	44
IV	(IU)	fluens	45
KA	(KA)	inclinatum	46
KE	(KE)	iniuriosum	47
KI	(KI)	ingurgitans	48
KO	(KO)	instauratum	49
Kv	(KU)	invisum	50
LA	(LA)	inventum	51
LE	(LE)	obligatum	52
LI	(LI)	intercalatum	53
LO	(LO)	orbatum	54
LV	(LU)	intercisum	55
MA	(MA)	fractum	56
ME	(ME)	textum	57
MI	(MI)	insolitum	58
MO	(MO)	inspersum	59
MV	(MU)	mentitum	60
NA	(NA)	innixum	61
NE	(NE)	ignoratum	62
NI	(NI)	lacessitum	63
NO	(NO)	lesum	64
NV	(NU)	levum	65
OA	(OA)	esuriens	66
OE	(OE)	murmuratum	67
OI	(OI)	iteratum	68
Oo	(OO)	impeditum	69
OV	(OU)	irremunerabile	70
PA	(PA)	immundum	71
PE	(PE)	debile	72
PI	(PI)	mendicans	73
Po	(PO)	multiforme	74
PV	(PU)	obstans	75
QA	(QA)	strictum	76
QE	(QE)	mysteriosum	77
QI	(QI)	portentosum	78
QO	(QO)	ignoratum	79
QV	(QU)	ociosum	80

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

RA	(RA)	ceploratum	81
RE	(RE)	inpacabile	82
RI	(RI)	orbatum	83
RO	(RO)	neglectum	84
RV	(RU)	oppressum	85
SA	(SA)	negociosum	86
SE	(SE)	nefastum	87
SI	(SI)	novum	88
SO	(SO)	obscurum	89
SV	(SU)	obscaenum	90
TA	(TA)	impenetrabile	91
TE	(TE)	arescens	92
TI	(TI)	durum	93
TO	(TO)	infidum	94
TV	(TU)	praecipitosum	95
VA	(VA)	venale	96
VE	(VE)	stimulatum	97
VI	(VI)	pusillanime	98
VO	(VO)	effrenum	99
VV	(VU)	comminutum	100
XA	(XA)	fligrans	101
XE	(XE)	hiems	102
XI	(XI)	incisum	103
XO	(XO)	tortum	104
XV	(XU)	fumans	105
YA	(YA)	naufragum	106
YE	(YE)	inhibiendum	107
YI	(YI)	catenatum	108
YO	(YO)	mucilentum	109
YV	(YU)	emans	110
ZA	(ZA)	gelidum	111
ZE	(ZE)	confossum	112
ZI	(ZI)	funereum	113
ZO	(ZO)	cruentum	114
ZV	(ZU)	lividum	115
AA	(ΨA)	putre	116
AE	(ΨE)	pestiferum	117
AI	(ΨI)	mordax	118
AO	(ΨO)	bibulum	119
AV	(ΨU)	anxium	120

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

	AA	(ΦA)	obliqum	121
	AE	(ΦE)	Tartareum	122
	AI	(ΦI)	tremulum	123
	AO	(ΦO)	impetitum	124
5	AV	(ΦU)	amarum	125
	AA	(ΩA)	informe	126
	AE	(ΩE)	dissonans	127
	AI	(ΩI)	desertum	128
	AO	(ΩO)	sylvestre	129
10	AV	(ΩU)	desidiosum	130
	AA	(ΘA)	stygium	131
	AE	(ΘE)	lacustre	132
	AI	(ΘI)	somnolentum	133
	AO	(ΘO)	ieiunum	134
15	AV	(ΘU)	larvale	135
	AA	(ϒA)	tumidum	136
	AE	(ϒE)	armatum	137
	AI	(ϒI)	insipidum	138
	AO	(ϒO)	lapidosum	(1)39
20	AV	(ϒU)	torvum	140
	AA	(ΣA)	ambiguum	141
	AE	(ΣE)	lascivum	142
	AI	(ΣI)	rabidum	143
	AO	(ΣO)	fremens	144
25	AV	(ΣU)	rapax	145
	AA	(ϓA)	insanum	146
	AE	(ϓE)	discors	147
	AI	(ϓI)	mordens	148
	AO	(ϓO)	calcitrans	149
30	AV	(ϓU)	stupefaciens	150

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

	aa	(AA)	oliva	1
	ae	(AE)	laurus	2
	ai	(AI)	myrthus	3
	ao	(AO)	rosmarinum	4
5	av	(AU)	cypressus	5
	aa	(BA)	palma	6
	ae	(BE)	hedera	7
	ai	(BI)	papaver	8
	ao	(BO)	quercus	9
10	av	(BU)	urtica	10
	aa	(CA)	flores	11
	ae	(CE)	spinae	12
	ai	(CI)	thiara triplex	13
	ao	(CO)	cornu	14
15	av	(CU)	cornua	15
	aa	(DA)	corona regum	16
	ae	(DE)	morio	17
	ai	(DI)	arundo	18
	ao	(DO)	salix	19
20	av	(DU)	cornua cervi	20
	aa	(EA)	iubar	21
	ae	(EE)	cometa	22
	ai	(EI)	iris	23
	ao	(EO)	turris Iunonia	24
25	av	(EU)	nubes ingruens	25
	aa	(FA)	fumus ascendens	26
	ae	(FE)	lampades	27
	ai	(FI)	iubae Thisiphones	28
	ao	(FO)	gemmae	29
30	av	(FU)	lilia	30
	aa	(GA)	dichotomus lunae	31
	ae	(GE)	fulmen	32
	ai	(GI)	gladius	33
	ao	(GO)	securis	34
5	av	(GU)	sagitta	35
	aa	(HA)	serra	36
	ae	(HE)	imber	37
	ai	(HI)	hamus	38
	ao	(HO)	frenum	39
10	av	(HU)	lingua vibrans	40

BCU IASI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aa	(IA)	conus		41
ae	(IE)	manus apprehendens		42
ai	(II)	rostrum aquilae		43
ao	(IO)	caput apri		44
av	(IU)	caput leonis		45
aa	(KA)	undantes pluviae		46
ae	(KE)	epitaphium		47
ai	(KI)	bubo feralis		48
ao	(KO)	gallus		49
av	(KU)	columba		50
	(LA)	pomum calathus		51
aa	(LE)	hydra		52
ae	(LI)	flamma		53
ai	(LO)	ventus		54
ao	(LU)	nidus avium		55
av		[exta aruspicina]		
aa	(MA)	torques		56
ae	(ME)	serpens		57
ai	(MI)	agnina pellis		58
ao	(MO)	vulpina pellis		59
av	(MU)	iugulum		60
aa	(NA)	cathena		61
ae	(NE)	annulus		62
ai	(NI)	lemur		63
ao	(NO)	ala		64
av	(NU)	fucis		65
aa	(OA)	laqueus		66
ae	(OE)	pharetra		67
ai	(OI)	baltheus		68
ao	(OO)	cribrum		69
av	(OU)	nola		70
aa	(PA)	iugum		71
ae	(PE)	crumena		72
ai	(PI)	flabellum		73
ao	(PO)	sceptrum		74
av	(PU)	flagrum		75
aa	(QA)	lagena		76
ae	(QE)	tuba		77
ai	(QI)	gladius		78
ao	(QO)	trophaeum		79
av	(QU)	lances		80

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aa	(RA)	cuculla	81
ae	(RE)	linitheus	82
ai	(RI)	aurea zona	83
ao	(RO)	herbae	84
av	(RU)	horologium	85
aa	(SA)	scorpius	86
ae	(SE)	canis	87
ai	(SI)	antrum	88
ao	(SO)	anser	89
av	(SU)	ara	90
aa	(TA)	arbor	91
ae	(TE)	aurea mala	92
ai	(TI)	serpens	93
ao	(TO)	compedes	94
av	(TU)	conca	95
aa	(VA)	columna	96
ae	(VE)	delphin	97
ai	(VI)	draco	98
ao	(VO)	equus	99
av	(VU)	rota fortunae	100
aa	(XA)	foenum	101
ae	(XE)	fossa	102
ai	(XI)	fornax	103
ao	(XO)	horreum	104
av	(XU)	cuna	105
aa	(YA)	infernus	106
ae	(YE)	lacus	107
ai	(YI)	leo	108
ao	(YO)	lepus	109
av	(YU)	limes	110
aa	(ZA)	lucus	111
ae	(ZE)	fluvius	112
ai	(ZI)	marmor	113
ao	(ZO)	porca lactens	114
av	(ZU)	scopulus adaesus	115
aa	(ΨA)	sedile	116
ae	(ΨE)	sedes	117
ai	(ΨI)	sepulchrum	118
ao	(ΨO)	speculum repercutiens	119
av	(ΨU)	exta aruspicina	120

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aa	(ΦA)	bos tardus	121
ae	(ΦE)	alveus mellis	122
ai	(ΦI)	formido horti	123
ao	(ΦO)	muscipula	124
av	(ΦU)	iuncorum fascis	125
aa	(ΩA)	equs mortis	126
ae	(ΩE)	septem candelabra	127
ai	(ΩI)	thus redolens	128
ao	(ΩO)	sulphur scintillans	129
av	(ΩU)	trabs obstans	130
aa	(ΘA)	asinus lentus	131
ae	(ΘE)	crater	132
ai	(ΘI)	vas Pandorae	133
ao	(ΘO)	cornucopia	134
av	(ΘU)	taurus retrectans	135
aa	(ϒA)	homo truncus	136
ae	(ϒE)	foemina suspensa	137
ai	(ϒI)	lupus in cadaver	138
ao	(ϒO)	gallina ovis incubans	139
av	(ϒU)	sepulchrum	140
aa	(ϑA)	fornax	141
ae	(ϑE)	stuppa succensa	142
ai	(ϑI)	gurgustium piscium	143
ao	(ϑO)	canis catellos lactens	144
av	(ϑU)	curriculum	145
aa	(ϖA)	galli insilientes	146
ae	(ϖE)	aries impetens	147
ai	(ϖI)	porcus vastator	148
ao	(ϖO)	puer ludens	149
av	(ϖU)	timpanum	150

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 978-973-8900-71-4

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY